Ernesto Buonaiuti

Le origini dell'Ascetismo Cristiano

Pinerolo
Casa Sociale Editrice
1928

ERNESTO BUONAIUTI

LE ORIGINI DELL'ASCETISMO CRISTIANO

PINEROLO
CASA SOCIALE EDITRICE
1928

Società Anonima Unitipografica Pinerolese

Una cetra è l'anima operante mossa dai comandamenti cristiani: un'arpa è la mente pura, percossa dalla conoscenza spirituale.

EVAGRIO PONTICO

PREFAZIONE

« Siate perfetti, al modo del Padre vostro che è nei cieli ». Il precetto di Gesù era stato preciso e solenne. La vita morale degli uomini non poteva e non doveva avere che un modello ed una norma: la bontà longanime ed universale del Padre, che diffonde sugli uomini, generosamente e indiscriminatamente, i tesori della sua assistenza e del suo perdono. Esulava pertanto dalle prospettive del Cristo la concezione di una duplice forma di esistenza, l'una riservata ai perfetti e ai privilegiati, l'altra concessa alla massa dei credenti. Consumata nella visione di una vita associata tutta pervasa dai sentimenti della carità e della mitezza; dominata dall'aspettativa insonne del veniente Regno della giustizia e della pace; la predicazione neotestamentaria vagheggia la costituzione di una comunità religiosa, tutta improntata al programma della più profonda solidarietà nella grazia, che non abbassi giammai l'altezza dei suoi ideali, per quanto vasto possa divenire il girone delle sue conquiste. La piccola comunità formatasi intorno al Cristo, vivente del suo entusiasmo e della sua fede, nutre così fervida in cuore la sicurezza del prossimo trionfo e nel medesimo tempo attua con così spontaneo automatismo le leggi della perfetta rinuncia e del completo disinteresse, che non ha alcun bisogno di affidare alla ostentata eccentricità delle consue-

tudini esteriori la purezza del suo ideale e la incontaminata severità del suo programma. I seguaci del Battista possono aver cercato nella solitudine, intorno all'aspra ascesi del severo e duro predicatore del castigo divino, la difesa e la rivendicazione dal verdetto implacabile, lanciato contro il mondo dell'ipocrisia ufficiale circostante. Gesù porta con sè i suoi fedeli per le vie della Galilea, della Samaria, della Giudea: ma li vuole con le vesti succinte e la lampada accesa, sempre in procinto di ricevere il Signore che viene. Egli anzi ricava dalla difformità di atteggiamenti fra il « precursore » e il « preannunciato» una comparazione tagliente, contro l'inguaribile apatia e il neghittoso indifferentismo della massa. Il popolo è come una schiera di ragazzi che ha giuocato sulla piazza alla gioia ed al lutto. Prima hanno cominciato alcuni a darsi alle deplorazioni e alle nenie, come negli accompagnamenti funebri. Ma gli altri non hanno corrisposto col pianto. Allora si son messi a intonare su i loro piccoli flauti motivi di letizia. Ma gli altri non hanno risposto col ballo. Nè la fosca predicazione del Battista, nè la limpida e sorridente propaganda del Cristo hanno scosso Israele. La gente ha sussurrato del primo: è indemoniato; del secondo: è un beone. Ed è passata oltre. Ma la giustizia avrebbe saputo ricavare la propria giustificazione dalle opere di tutti i figli suoi!

Propagandosi in una società ostile e refrattaria, il messaggio della salvezza nel Cristo e dell'eredità al Regno, mediante l'inserzione nell'organismo mistico della sua sopravvivenza e dei suoi carismi, non ha avuto bisogno di adottare i postulati e la pedagogia delle organizzazioni ascetiche largamente diffuse nel mondo ellenistico, per mantenere alla sua iniziale altezza il livello della morale

e l'intensità del religioso fervore. La persecuzione ha rappresentato la forma ideale del tirocinio ascetico per la religione nascente.

Ma quando la disseminazione fortunata dell'annuncio evangelico, la sua penetrazione nei ceti più elevati della società, il suo arricchimento concettuale, la sua familiare dimestichezza con le classi dirigenti, hanno automaticamente affievolito il fuoco del primitivo ardore escatologico e, di rimbalzo, abbassato il tenore della vita morale collettiva, nei gruppi rimasti fedeli alla interpretazione letterale dell'insegnamento di Gesù è invalsa una rinnovata consapevolezza della incompatibilità di questo con le forme consuete e le abitudini quotidiane del mondo. Così si sono delineate le correnti ascetiche teoriche prima, pratiche poi.

Ma anche quando la logica immanente del grande sviluppo cristiano ha portato la società ecclesiastica alla consacrazione di una duplice foggia di praticare l'etica dell'evangelo, l'una acconciata all'immensa massa dei credenti, l'altra riservata ai nuclei aspiranti alla perfezione, l'ascesi cristiana non ha mai prodotto le forme e i tipi dell'ascetismo filosofico: è stata sempre animata dal proposito, più o meno cosciente, di risollevare in grembo alla società cristiana mondanizzatasi l'entusiasmo e l'ardore del primitivo cristianesimo.

Studiare la genesi e lo sviluppo dell'organizzazione ascetica nel cristianesimo antico, significa cogliere nel vivo l'attuazione di quella legge costante, in virtù della quale il Vangelo opera nel mondo, rovesciandone le idealità e capovolgendone i valori; salva gli uomini, inducendoli al rinnegamento e alla rinuncia. « La salvezza dell'anima è nel suo sbaraglio ».

I.

LE ORIGINI EXTRA-CRISTIANE DELL'ASCETISMO ORGANIZZATO

L'Egitto antico è stato la terra classica del misticismo, così individuale come associato. I templi delle divinità egiziane sono stati palestre, nelle quali gli spiriti si sono pazientemente addestrati all'esercizio dell'ascesi e al conseguimento della beatifica contemplazione. I « sapienti dell'Egitto » ritenevano che la sola forma di adorazione appropriata alla sacra maestà divina fosse quel culto interno dello spirito che si esplica nel silenzio e si celebra nell'occulto. Un senso profondo dell'intima familiarità col mondo delle realtà soprannaturali accompagna l'esplicazione della vita religiosa nella valle del Nilo. Giamblico, trattando dei misteri egiziani, descrive con minuta precisione i caratteri differenziali che distinguono le epifanie degli dei da quelle degli angeli, dei demoni, degli arconti, delle anime. La misteriosofia egiziana ha impregnato di sè, nelle sue forme più raffinate, la speculazione neoplatonica. Plotino allude molto spesso alle consuetudini liturgiche proprie dei templi della sua patria. Egli colma di vituperi coloro che nelle solennità religiose si danno alla gozzoviglia, « reputando simile godimento quasi più certo che la visione del dio » e che, non avendo praticato l'astinenza necessaria, sono incapaci di parteci-

pare ai misteri. E poichè nelle cerimonie rituali il dio non discopre ad essi il suo volto, essi lasciano di credere alla sua esistenza. « Duro invece è il sentiero del possesso divino. Per giungervi, occorre, secondo Plotino, che l'uomo si affranchi da ogni sensazione, si spogli di ogni desiderio, si liberi da ogni passione, pronto a rimanere solo a solo con l'Uno ». La Monade infatti non può rivelarsi e comunicarsi ad una Diade, quale sarebbe la ragione, espressa attraverso la parola: ama bensì l'adorazione silenziosa. Nel segreto di questo culto ineffabile si raggiunge in qualche modo un'anticipazione della immortalità beata. Il mista che ha gustato nell'epoptea il piacere del divino possesso, ha avuto l'arra di quella che sarà la felicità eterna nel regno dei morti, quando egli vivrà in una interminabile contemplazione della divinità, che l'aveva antecedentemente ammesso, attraverso la gnosi, alla sua dimestichezza (1).

Sulla terra che aveva visto sbocciare forme così elevate di religiosità mistica, l'ascetismo e il cenobitismo cristiano gettavano nel quarto secolo le più profonde e salde loro radici. Corrono fra i due movimenti spirituali delle pure analogie astratte e dei semplici avvicinamenti e parallelismi esteriori, o non più tosto dei vincoli concreti di successione cronologica e di dipendenza causale?

H. Weingarten, docente all'Università di Breslavia, con un saggio sensazionale intorno alle origini del monachismo, sosteneva nel 1876 (2) che non si riscontrano

(1) V. FRANZ CUMONT, *Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin* t. XXV dei « Monuments et Mémoires » dell'Accademia delle Inscrizioni. - Paris, Leroux, 1922.

(2) *Ursprung des Mönchtums.* Il saggio inaugurava la « Zeitschrift für Kirchengeschichte » (I, 1-35; 545-574). Lo studio era ripubblicato a parte l'anno successivo con lievi modificazioni (Gotha,

monaci cristiani prima del 340; che la vita di Antonio attribuita a sant'Atanasio non appartiene affatto all'insigne rappresentante della ortodossia nicena; e che se la figura di Antonio non va relegata, come quelle di Paolo l'eremita e di Ilarione nel novero delle leggende, nulla però riusciamo a sapere con sicurezza di lui, al di là della sua esistenza storica. Il monachismo del resto, secondo il Weingarten, non va reputato affatto come un fenomeno tipicamente cristiano. Esso aveva avuto dei precedenti perfettamente analoghi e consanguinei nelle forme pratiche della religione egiziana, e precisamente nel recinto del Serapeo, nell' ambito cioè di quell' insieme di edifici che la pietà e le esigenze dei servizi liturgici avevano innalzato, ad ovest di Menfi, lungo la pianura che di fronte al Nilo costeggia la montagna libica, sulle sepolture ospitanti le spoglie dei tori sacri.

Un insieme di una certa importanza di testi su papiro, tra cui la corrispondenza strana di un tal Tolomeo figlio di Glaukias, vissuto nel Serapeo fra il diciannovesimo e trentesimo anno di regno di Tolomeo Filometore, fra il 164 cioè e il 153 av. Cr., permette di gettare lo sguardo nella vita che si menava nel sacro recinto. I testi, in verità, non sono molto perspicui, e le rapide e vaghe indicazioni che essi racchiudono, non appaiono facilmente e coerentemente comprensibili. Ma il Weingarten — e altri dopo di lui (3) — han creduto di poter da quei testi ar-

---

Perthes). Il Weingarten tornava sull'argomento nell'articolo *Mönchtum* nella « Realencyklopädie für protestantische Theologie ». Le opinioni negative del Weingarten erano divulgate e portate alle estreme conseguenze in Inghilterra dal Farrar (*Was there a real St. Antony the Hermit?* nella « Contemporary Review », 1887, nov. e dal Gwatkin (*Studies of Arianism*, pp. 98-103).

(3) La corrispondenza di Tolomeo comprende un'ottantina di numeri, disseminati attraverso i musei di Europa, da quello del

guire l'esistenza di comunità ascetiche addette al servizio del tempio, la cui foggia di vita e la cui disciplina associata non dovevano essere sostanzialmente difformi da quelle che cinque secoli più tardi avrebbero praticato in Egitto gli asceti cristiani, pur tradendo caratteristiche peculiari di qualche rilievo.

Una lettera su papiro trovata a Menfi e conservata oggi al Museo britannico (4) ci riporta a distanza di ventidue secoli (la lettera è del 168 av. Cr.) il lamento di una sposa, Isiade, che il marito Efestione ha abbandonato con un figliuolo, per ritrarsi nella clausura del Serapeo. Le condizioni di vita della disgraziata sono disperate ed essa supplica il marito di far ritorno al suo tetto e al suo dovere familiare (5). Non sembra che Efestione fosse disposto a

---

Louvre, al britannico, a quelli del Vaticano, di Leida, di Dresda. Descritti e pubblicati dal Brunet de Presle e dal Forshall, dal Peyron e dal Kenyon, dal Leemans e dal Wessely sono parzialmente riprodotti dal Witkowski (*Epistulae privatae graecae quae in papyris aetatis Lagidarum servantur.* - Lipsiae, Teubner, 1911, n. 35-49).

(4) KENYON, *Greek pap. in the Brit Mus.*, I, 30; Witkowski, n. 35.

(5) « Isiade al fratello Efestione (nell'uso egiziano la moglie chiama fratello il marito: l'accenno che essa fa alla suocera, mostra che l'appellativo non può esser preso alla lettera, come pure sarebbe stato possibile in Egitto), salute. Se tu stai bene, e il rimanente va bene, sarà come prego continuamente gli dei. Io sto bene e anche il piccolo, e tutti in casa (ricordandoti incessantemente). Avendo ricevuto la tua lettera da parte di Oro, nella quale mi dici d'essere in clausura nel Serapeo di Menfi, perchè tu stai bene, ho subito reso grazie agli dei; ma del fatto che tu non torni, mentre gli altri ivi reclusi giunsero, io non posso rallegrarmi. Dappoichè in tempo così difficile a pena sono riuscita ad andare innanzi io e il tuo piccino. Son giunta anzi all'estremo limite della sofferenza, a causa del prezzo del grano. Ed ora che mi illudevo, tu tornando, di avere un sollievo, non pensi affatto a tornare nè rifletti al nostro misero stato. Anche quando tu eri qui, mi trovavo a corto di tutto. Essendo poi trascorso tanto tempo, e tali eventi essendo corsi, nulla hai tu mandato. Ed ora che Oro, il quale ha portato la lettera, mi ha informato del tuo congedo dalla clausura (e della mancata tua partenza), io sono al colmo della disperazione. Nè qui è tutto: chè

prestarle ascolto. Le lettere ritrovate nel territorio sacro mostrano che egli non ne volle sapere di ritraversare il recinto. La clausura offriva evidentemente qualche comoda e tranquilla attrattiva.

Proprio nel medesimo giorno in cui Isiade scongiurava il marito chiuso nel Serapeo di tornare in seno ai suoi per alleviarne gli imbarazzi, un amico di casa, Dionisio, mandava anch'egli il suo messaggio, con analoghe raccomandazioni. Anche qui il linguaggio succinto e pieno di inafferrabili sottintesi, non ci consente di scorgere contro quali rischi e quali pericoli la clausura del luogo sacro rappresentasse un rifugio e una tutela sicuri (6).

Ma ragguagli di gran lunga più copiosi, per quanto tutt'altro che coerenti e ugualmente inintelligibili, ci offre, intorno alla vita menata dai reclusi del Serapeo, la abbondante corrispondenza di Tolomeo. A quanto se

---

anche tua madre è in disagio. Onde farai molto bene, per tua madre e per noi, di tornartene in città, a meno che qualcosa di più necessario non ti trattenga ».

(6) Pap. Vat. CXXXI, n. 134 nel cat. Marucchi. Pubblicato la prima volta dal Mai, *Class.Auct.*; v. 601; Witkowski, 36. « Dionisio al fratello Efestione, salute. Se a te, in buona salute, tutto il rimanente va bene, sarà come desidero. Io stesso sto bene ed anche Eudaimonide, e i bimbi e Isiade, e il tuo piccolo e tutti di casa. Avendo ricevuta la tua lettera, nella quale annunci di esserti salvato da grandi pericoli, e di essere ora nella clausura del tuo star bene ho reso grazie agli dei, ma avrei voluto che tu fossi tornato in città, come Conone e tutti gli altri reclusi, affinchè Isiade, che ha fatto di tutto per salvare il tuo piccolo giunto all'estremo, superando questi tempi calamitosi, (rivedendoti) conseguisse un po' di conforto. Poichè non è per niente opportuno che ridotto alle strette tu rimanga per procacciarti faticosamente alcunchè. Ma chiunque è colpito da pericoli, non appena tratto a salvamento, penserà a tornare e a salutare la moglie, i figli, gli amici. Farai pertanto molto bene, a meno che qualche cosa non ti trattenga necessariamente, a riprendere in breve la via del ritorno, avendo superato tutte le prove ». Dionisio può essere anche fratello nel senso letterale.

ne arguisce, costui, figlio primogenito del macedone Glaukias, era nato nel villaggio di Psichis, nel nomo Eracleopolita. Alla morte del padre, durante i torbidi politici che funestarono il regno di Tolomeo VI Filometore (7), egli aveva dovuto assumere la cura dei suoi tre fratelli Ippalo, Sarapione, Apollonio. Dell'ultimo, ancor fanciullo, aveva fatto una specie di piccolo suo domestico nel recinto del Serapeo, dov'egli si trovava. Mano mano che Apollonio cresceva in età, il fratello maggiore gli affidava mansioni sempre più notevoli, anche lontano, a tutela degli interessi familiari, messi a repentaglio da ostilità e malversazioni d'ogni genere. Nell'ambito stesso della clausura sacra non mancano i contrasti e le avventure. Non sembra che l'alto patrocinio delle divinità venerate solennemente nel Serapeo riuscisse a premunire gli ospiti del recinto religioso dalle competizioni, dalle rivalità, dalle sopraffazioni. Viveva colà una folla di sacerdoti, di pastofori, di sacrestani, di mercanti, di malfattori perfino, che vi erano venuti a cercare la salvaguardia del diritto di asilo. Non doveva essere pertanto una sinecura la stazione di guardia stabilita nel tempio di Anubis. E non dovevano mancare a Tolomeo, che non aveva per suo conto un temperamento eccessivamente pacifico e longanime, le occasioni per dare libero sfogo al suo malanimo e al suo risentimento. Al

---

(7) La storia di questo periodo burrascoso della vita egiziana è narrata largamente da Polibio (XXVII-XXXI) e da Appiano (660-685). Successo ancor fanciullo al padre Tolomeo V Epifane, i suoi ministri ingaggiarono una dura lotta con Antioco Epifane per il possesso delle Celesiria e della Fenicia, il cui esito fu disastroso per l'Egitto. La discordia intestina fra Tolomeo e il fratello Evergete rese più precaria ed incerta la situazione. Tolomeo avrebbe dovuto indubbiamente abbandonare il trono, se nel 164 non fosse andato a cercare aiuto a Roma. Il Senato lo accolse con gli onori più lusinghieri. Roma lo assicurò sul suo trono, garantendogli la propria protezione.

sopravvenire di qualche incidente, egli non esitava a porre a soqquadro tutta la gerarchia amministrativa, pur di farsi rendere quel ch'egli reputava giustizia. Egli non rifuggiva dal rivolgersi direttamente al prefetto del nomo menfitico, al re stesso, alla regina Cleopatra. Se l'esito della petizione si faceva troppo a lungo desiderare, Tolomeo tornava tenacemente alla carica. Compilava ripetute tracce per le sue suppliche, sollecitava, presso i gradi della gerarchia burocratica, il rispetto delle concessioni sovrane.

I ricorsi e le lamentele, le raccomandazioni e i messaggi, che Tolomeo, avido e guardingo, petulante e irascibile, spicca con così instancabile prolificità, contengono incisi e allusioni che offrono il destro alle più singolari supposizioni sul regime di vita menato dai reclusi del Serapeo. Nelle sue domande ufficiali egli fa costantemente seguire il proprio nome dalla formola rituale: « che si trova *en catoché* nel grande Serapeo di Menfi da tanti anni » o dall'altra: « uno di coloro che si trovano *en catoché* nel grande Serapeo di Menfi ». Tolomeo non adopera mai il vocabolo *cátochos*, che pure designa chi si trova in *catochè*. Però, una volta, accennando a coloro che conducono una vita simile alla sua, fa ricorso a un termine analogo: *oi álloi encátochoi*. Nel 19° anno di Tolomeo Filometore, quando da dieci anni egli si trova rinchiuso nel suo ritiro, sembra insinuare che non è mai uscito dal pastoforion. Ripetutamente assevera di non poter abbandonare il tempio per discendere a Menfi e per andarsi ad occupare di persona dei suoi affari. Per due volte consegna al re, in visita al Serapeo, le sue suppliche, attraverso una finestrella: lo stesso fa con il governatore Posidonio. Attraverso questa finestra più d'una volta parecchi, che avevano dei conti da sistemare con Tolomeo,

hanno lanciato delle pietre. E pure, nonostante le angherie, i soprusi e le traversie a cui si poteva andare incontro pur nel sacro recinto delle divinità menfitiche, la *catoché* non doveva sembrare un soggiorno decisamente gravoso, se Apollonio, il giovane fratello di Tolomeo, dopo aver bramato diuturnamente di esservi regolarmente introdotto, dava così crudamente sfogo al suo malumore per il ripudio definitivo, nel messaggio che costituisce probabilmente il testo più enigmatico e insieme più prezioso fra tutti i numeri dell'epistolario del *cátochos* di Menfi. Scrive Apollonio (8): « giuro per Serapide, che se io non avessi provato un po' di vergogna, tu non avresti mai più veduto la mia faccia. Chè in verità tutto è menzogna: anche gli dei alla cui ombra tu vivi. Perchè ci hanno sospinto in una densa boscaglia, dove possiamo pure morire. Ed ecco quando siamo in procinto di raggiungere la salvezza, proprio allora siamo sommersi. Sappi che il fuggitivo non permetterà che noi si rimanga qui, perchè, per colpa nostra, è stato multato con quindici talenti. Il governatore arriva al Serapeo domani e farà due giorni di digiuno nell'Anubeio. Non posso più presentarmi a Tricomia (9), per la vergogna, chè noi stessi cademmo da tutte le nostre speranze, ingannati dagli dei e vanamente sperando nei sogni ». L'accoramento di Apollonio appare dalla soprascritta ironica e malevola: « a quei tali che pretendono di conoscere la verità..... ».

Trattandosi di una lettera privata, non possono destar meraviglie gl'incisi oscuri, le allusioni velate, gli spunti misteriosi di questo sconcertante messaggio. La presenza

---

(8) È il pap. del Louvre 47, pubblicato la prima volta dal Letronne e riedito dal Witkowski, al n. 48.

(9) Villaggio nel nomo di Arsinoe.

di un linguaggio tecnico e misterioso, che tradisce un convenzionalismo esoterico di iniziati, rende più ardua la raffigurazione della forma di esistenza, su cui la corrispondenza di Tolomeo apre spiragli di luce così vaghi ed incerti (10).

---

(10) « Pauvre Ptolémée, fils de Glaukias, quand il rédigeait à Memphis ses grimoires incorrects, il ne prévoyait guère quel cassetète il allait infliger aux érudits de l'avenir! ». Così Ph. Gobillot, che a *Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion d'Égypte* ha dedicato una serie di studi in « Recherches de science religieuse » fra il 1920 e il 1922, nei quali se l'informazione letteraria e bibliografica è ampia e minuta, la sagacia critica probabilmente, nella valutazione dei testi più significativi, non è altrettanto accorta. In realtà la fantasia degli studiosi si è data libero corso nella delineazione della « clausura » menfitica. Le opinioni del Weingarten, riprese e svolte abbondantemente dal Flinders Petrie (*Religion and conscience in early Egypt*, 1898) e dal Revillout specialmente (nel saggio *Le reclus du Sérapeum*, in « Revue égyptologique » 1890), raccolsero in breve numerosi suffragi (segnaliamo, fra i più notevoli, quelli del Kenyon, del Wilamowitz, del Beloch, del Bouché-Leclercy, e, parzialmente, del Grützmacher). Non sono però mancate le impugnazioni decise. K. Sethe ha tentato di dimostrare che la « clausura » non assume affatto nei papiri menfitici il valore spirituale ed ascetico che le si vuole attribuire, ma che vi conserva, integro, il significato ch'essa rivela nelle fonti così letterarie come popolari: quello di prigione. (*Sarapis und die sogenannten* κάτοχοι *des Sarapis*. Berlin, 1913). U. Wilcken ha scelto una via di mezzo fra il Weingarten e il Sethe, distinguendo la clausura di Tolomeo nell'Astarteion dall'internamento temporaneo nel pastoforion (*Zu den* κατοχοι *des Serapeums*, nell'« Archiv für Papyrusforchung, VI). E. Preuschen, dal canto suo, aveva fatto del suo meglio per dimostrare che la clausura di cui si parla nella corrispondenza tolemaica, ha il valore di possesso divino, accompagnato da fenomeni di incubazione (*Mönchtum und Sarapiskult*. Giessen, 1903). Infine R. Reitzenstein, sempre personale nelle sue congetture, intende per « clausura » il periodo di prova e di tirocinio, che precede l'iniziazione rituale ai misteri di una determinata divinità. Il noviziato è trascorso infatti dal postulante nel recinto del tempio rispettivo. dove egli appare « schiavo » e « prigioniero » del dio (*Die hellenistischen Mysterienreligionen*. Leipzig, 1910).

Che la κατοχή nulla abbia a vedere con il monachismo è la conclusione dell'ultima indagine speciale sull'argomento, quella di Friedrich Woess, *Dass Asylwesen Aegyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung* (Eine Einf. in d. Rechtsleben Aegyp-

Sta di fatto che i vocaboli derivati da *catéchein*, dal loro significato primigenio di impadronirsi e di tener beni in proprio possesso, erano già passati a designare, oltre che la custodia materiale nella prigione, la presa di possesso di un'anima umana da parte della divinità, sia attraverso l'ispirazione profetica, sia attraverso l'esaltazione dell'orgia dionisiaca. L'uso dei papiri egiziani rivelerebbe un'applicazione nuova del termine e indicherebbe precisamente la « prigione spirituale » nella quale dei vincolati da un voto trascorrerebbero la loro esistenza di asceti e di contemplati.

Il Reuvens, il Peyron, il Brunet de Presle l'avevano già pensato, prima che il Weingarten, pur attraverso deduzioni paradossali ed applicazioni arbitrarie, desse all'ipotesi la consistenza di una ricostruzione storica organica ed esauriente. Sfrondandola delle sue appendici leggermente avventate, essa può essere accolta con sufficiente fiducia. Nel recinto del Serapeo, i *cátochoi* costituivano effettivamente un'organizzazione ascetica. La loro clausura non era a vita: ma era rigida e perfettamente, sebbene solo materialmente, isolata. Stretti da un vincolo di fraternità, che non impediva i conflitti inevitabili do-

---

tens, bes. d. Ptolomäerzeit. Mit e. Beitrag v. Dz. E. Schwartz, Der Βασιλικὸς νόμος περί προσφευγόντων ἐν ἐκκλησίαις· München, Beck, 1923: « Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte » 5). Nel terzo capitolo del suo libro (Die einzelnen aegyptischen Asyle, das Serapeum zu Memphis, die κάτοχος Frage) come nell'aggiunta finale a p. 237 e ss. (Die Lehre Wilckens von der κατοχή als Gotteshaft) il Woess sostiene che la soluzione dell'enigma deve ricercarsi, nella conclusione che i κάτοχοι sono costantemente dei transfughi e dei fuggiaschi, i quali si sono votati come ἱκέται a Serapide: che quindi sono divenuti dei protetti del dio per un tempo più o meno lungo, spesso per tutta la vita, in virtù del loro ingresso nella κατοχή, vale a dire nella sicurezza dell'asilo nel περίβολος del dio.

vunque sono gruppi associati, attendevano al ministero del culto e coltivavano le comunicazioni magiche con le divinità venerate nel recinto sacro.

Della loro forma di vita che può dirsi, senza grossa improprietà, cenobitica, non ci dan testimonianza soltanto i papiri di Menfi, bensì anche documenti letterari di incontestabile valore.

Uno degli oroscopi contenuti negli *Apotelesmatica* attribuiti a Manetone, ma in realtà appartenenti ad un'epoca non anteriore a Settimio Severo, e rispecchianti quasi sicuramente consuetudini religiose egiziane, spiega: « Quando Venere si trovi fra Saturno e Marte, e guardino la Luna e Mercurio a mo' di tetragono, fanno nascere profeti e indovini, e quei che giacenti nei templi, vivono interpretando sogni: dei quali alcuni legati per sempre alle *catochai* degli dei, con vincolo indissolubili han vincolato il loro corpo; dalle vesti sordide, dai capelli sul capo simili a code di cavalli, rappresi ed impiastricciati con la cera; altri con asce ferrigne affilate da ambo i lati, pervasi da una divina follia, insanguinano il loro corpo » (11).

E uno stoico, Cheremone, di cui Porfirio ha riprodotto la preziosa testimonianza (12), racconta che nei templi egiziani i sacerdoti vivono in una disciplinata clausura, attendono alla contemplazione religiosa, all'addestramento astrologico, allo studio dell'aritmetica e della geometria, allo spiegamento della liturgia e del canto sacro. La loro condotta è austera, il loro contegno esterno improntato a serietà. Parchi nel cibo, si astengono dalle bevande

(11) Ed. Didot, I, 235-244.
(12) Nel *de abstinentia,* IV, 6-8.

alcooliche e da alimenti ricercati. Il loro giaciglio è duro e le loro veglie prolungate.

Dinanzi ad una documentazione storica così ampia e così varia, appare veramente arrischiata la negazione della esistenza di genuine forme di ascesi organizzata nelle file dei sacerdozi egiziani. Di queste forme, quella costituita nel Serapeo di Menfi ci si offre, a distanza di secoli, mercè la grafomane suscettibilità di Tolomeo figlio di Glaukia, nelle sue manifestazioni esteriori salienti. Senza dubbio è andato troppo oltre il Weingarten quando, tutto preso dalla sua manìa di stabilire un parallelismo perfetto e circostanziato fra le organizzazioni cenobitiche cristiane del quarto secolo e la disciplina dei *cátochoi*, attribuisce a questi un ideale di perfezione etica e una pratica disciplinata ben superiori a quelli che l'epistolario di Tolomeo autorizza a supporre. Parlare di pietà, di *apótaxis* e di *apátheia* a proposito dei reclusi nel Serapeo é un'anacronistica deformazione del significato che questi vocaboli hanno tecnicamente acquistato nell' elaborazione concreta dell'ascetismo cristiano, ed è un troppo generoso credito aperto a vantaggio dei *cátochoi*, di cui appaiono ben apertamente i superstiti vincoli di interessi col mondo. Ma è altrettanto arbitrario disconoscere qualsiasi analogia fra le due manifestazioni nella identica tendenza, squisitamente umana, alla purificazione attraverso il sequestro dal mondo e il servizio liturgico della divinità. Sarà da studiare a suo tempo più tosto in virtù di quali caratteri e di quali tipiche connotazioni, l'ascetismo organizzato del cristianesimo post-costantiniano assume un posto ben individuato nello sviluppo della moralità associata.

Il giudaismo dell'epoca ellenistica conosce anch'esso, così in Palestina come nella Dispersione, forme costituite

di esperienza ascetica, a cui si è fatto appello, come a modelli precostituiti del cenobitismo cristiano. Il più abbondante testimone della loro esistenza e delle loro pratiche è, lo si comprende, quell'interprete sottile e raffinato della tradizione storica del giudaismo, il quale, posto cronologicamente a cavallo fra l'economia religiosa del Vecchio Testamento e il messaggio del Nuovo, ha elaborato della prima interpretazioni allegoriche così elevate e ha offerto, inconsapevolmente, alla propagazione del secondo, motivi ideali così appropriati e così fecondi: Filone di Alessandria. La vita di questo esegeta mistico impareggiabile dell'insegnamento biblico ci è frammentariamente nota. Solo un episodio della sua carriera pubblica ci è da lui stesso narrato per disteso (13). Nel 40 d. Cr., già avanti negli anni, Filone veniva a Roma a capo di una missione giudaica, inviata dalla comunità alessandrina, per portare a Caligola la protesta degli israeliti del grande emporio egiziano, contro le ostilità implacabili delle autorità cittadine e della popolazione pagana. L'inviato ci racconta graficamente l'intervista con l'imperatore; le male accoglienze romane; il viaggio a Pozzuoli, per raggiungere colà, affrontando dileggi ed affronti, il crudele e lunatico sovrano.

Gli antichi scrittori cristiani hanno circondato la memoria di Filone di un alone di schietta ammirazione. San Girolamo nel *de viris inlustribus* lo colloca all'undicesimo posto dei personaggi insigni che egli menziona, facendo così a lui come a Seneca l'onore di inserirlo, sebbene non cristiano, fra le figure degne di essere ritenute illustri

---

(13) Nella *Legazione a Caio*. La vecchia edizione filoniana del Mangey (1734) è stata ormai soppiantata dalla grande edizione berlinese curata da L. Cohn e P. Wendland.

dalla grande comunità cristiana. Prima di Girolamo, Eusebio di Cesarea lo aveva menzionato nel secondo libro della sua storia ecclesiastica, dicendolo di famiglia elevata (14), vissuto ad Alessandria ai tempi di Claudio e di Caligola, versatissimo anche nella cultura extra-biblica, esperto in particolar modo nelle dottrine di Platone e di Pitagora. Veramente il vescovo palestinese intercala ai suoi ragguagli intorno a Filone particolari di appariscente natura leggendaria. Così egli racconta con molta serietà che egli sarebbe stato a Roma proprio nell'epoca nella quale vi fu anche l'apostolo Pietro: che anzi avrebbe avuto con lui rapporti amichevoli. Eusebio ha ad ogni modo la buona avvertenza di darci un catalogo, non completo e non sempre sicuro, ma ad ogni modo prezioso, degli scritti filoniani. Viene al primo posto la grande opera: « Problemi e soluzioni - *Zètémata caí lúseis* » nella quale l'esegeta alessandrino ha affrontato in pieno, nei suoi molteplici aspetti, la questione centrale della propaganda giudaica in territorio ellenistico: la conciliabilità cioè della tradizione mosaica con la coltura greca e con la speculazione profana. Segue una corona nutrita di trattati morali, nei quali Filone si propone di indagare e di illustrare, con grandi preoccupazioni di apologetica armonistica, gli aspetti sotto cui si presenta il problema vivo e quotidiano della coabitazione della esperienza religiosa d'Israele nel mondo della vita greco-romana.

Le dissertazioni filoniane non sono mai dettate con intenti aridamente speculativi e rigorosamente argomentativi. Della filosofia, cui egli del resto in alcuni passi delle sue opere mostra di attribuire un valore tutt'altro che

---

(14) Anche Giuseppe Flavio lo presenta come fratello dell'*alabarches* della città.

assoluto, Filone si serve unicamente come di guida e di propedeutica alla religione. L'esegeta alessandrino non è un dialettico: è un maestro di morale ed un mistico, che dissolve la rigidezza delle tradizioni ricevute nella plastica applicazione del simbolo, preparando così il transito dalla vecchia economia della legge alla nuova ed ineffabile disciplina della salvezza carismatica. Filone è stato veramente il più efficace strumento di mediazione fra la spiritualità ebraica e l'intellettualità ellenica (15).

Si comprende come sotto l'assillo predominante dei suoi intenti morali (16); avido solo di mostrare ai rappresentanti della cultura profana quale meraviglioso retaggio di idealità morali conservasse nel proprio grembo la tradizione sacra di Israele; Filone non abbia tralasciato di segnalare una sola di quelle manifestazioni di vitalità etica, che potevano ridondare a gloria della sua razza e della sua fede. Tanto più scrupolosamente egli assolve questo compito di segnalazione e di celebrazione quanto più intensamente egli avverte che in ogni insigne pratica virtuosa è lo sfolgoramento di una eccezionale assistenza di Dio (17), e che quindi il popolo, nelle cui fila il bene raccoglie stuolo più copioso e più volonteroso di gregari, non può andare spoglio di una singolare investitura carismatica.

---

(15) Le opere classiche su Filone sono quelle del Drummond, (*Philo Judaeus*) e del Bréhier (*Les idées philosophiques de Philon*).

(16) « Come dagli alberi non si ricava nulla, se non danno frutto: così l'opera della cultura è vana, se non conduce alla virtù »: è un suo aforisma.

(17) Il trattato delle virtù è costruito su questi concetti: la virtù si tocca unicamente mercè l'aiuto di Dio; a Dio solo spetta irrorare l'anima umana perchè vi cresca su rigogliosa la pianta del bene; il Signore semina nello spirito la felicità, (la quale per Filone è una cosa sola con la virtù).

Filone è così tratto dalle stesse esigenze logiche della sua apologetica a manodurci nella conoscenza più circostanziata dei movimenti ascetici della società giudaica ai suoi tempi: essenismo e terapeutismo. Dell'essenismo ci parla nel *Quod omnis probus, liber* e in alcuni frammenti riportati da Eusebio nella sua *Preparazione evangelica*. Giuseppe Flavio (18) e Plinio il vecchio (19) attingono molto probabilmente da Filone i ragguagli che anch'essi registrano sulle consuetudini singolari dell'ascetismo essenico. Lo scrittore alessandrino si introduce, secondo il suo piano consueto, con una rapida disquisizione sulla vita virtuosa, ch'egli definisce irraggiungibile, finchè si vagoli nel tumulto del mondo.

« Di gente avida di gloria e di piacere è ricolma la terra e il mare: di saggi, di giusti, di buoni, esiguo è il numero, raro il genere ». Ma immediatamente dopo s'indugia a rilevare, con compiacimento manifesto, che « la Siria e la Palestina non sono sterili di virtù, abitate da quel popolo quanto mai prolifico che è il giudaico ». Gli Esseni sono appunto una delle espressioni tipiche della pietà giudaica. Essi abitano i villaggi, « lungi dalle città tumultuose, disgustati dalle colpe quotidiane dei cittadini, ben sapendo come da esse, quasi da turbine pestifero, si propaga il contagio di un morbo insanabile, che soffoca e uccide lo spirito ». La descrizione della loro foggia di esistenza assume rapidamente il tono solenne e idilliaco del panegirico: « In mezzo ad essi non si incontrano schiavi. Tutti vivono, uguali e liberi, nella assistenza e nel ser-

---

(18) Nella *Archeologia Giudaica* ai ll. XV e XVIII, e ne *La Guerra Giudaica* al l. II, c. 8.

(19) Nella *Historia naturalis*, al l. V, c. 17. Dopo Filone, Giuseppe Flavio e Plinio il vecchio le testimonianze storiche intorno agli Esseni si perdono quasi completamente.

vizio reciproci. Condannano recisamente ogni personale dominio, non solamente come ingiusto, in quanto violatore della comune uguaglianza, ma anche come irrimediabilmente empio, perchè sovvertitore delle naturali leggi. La parte della filosofia che involge i procedimenti dialettici, essi lasciano ai cacciatori di parole. Quella, fisica, che investe la natura, lasciano agli oziosi ricercatori delle cose. Ma coltivano quella che implica la conoscenza di Dio e del suo rapporto con l'universo. Studiano assiduamente l'etica. Il loro programma di vita è tutto in queste tre parole: amanti della virtù, di Dio, degli uomini. Nessuno di essi possiede una casa propria: ogni loro dimora è casa di tutti. Una filosofia completamente spoglia del vano lavorio per il possesso della cultura ellenica ha generato questi insigni atleti della virtù ». Filone conclude osservando che a giudizio di tutti la vita in comune degli Esseni rappresenta un'immagine luminosa della vita perfetta e della beatitudine.

Per quanto animata da intenti visibilmente apologetici, per quanto tratta inconsapevolmente a trasformarsi in elogio, la descrizione filoniana non si rivela sostanzialmente difforme dai particolari che intorno all'essenismo ci offrono altri scrittori che, pur conoscendola, vi aggiungono ragguagli autonomi. Plinio, facendò una tetra pittura delle forme di esistenza della setta, lontana dagli uomini, schiva di ogni traffico, rinnovante continuamente le sue fila sotto lo stimolo della stanchezza e del disgusto del mondo, si mostra, da buon romano, particolarmente colpito dal fatto che gli esseni si astengano dal contrarre matrimonio. Giuseppe Flavio, più vicino ai luoghi dove l'essenismo spiegava la sua propaganda e realizzava in pieno la sua organizzazione, fa una pittura

più circostanziata dei loro usi. Per entrare in un gruppo essenico occorreva superare un vero e proprio noviziato. L'iniziazione completa, seguendo ad un notevole periodo di tirocinio e di prova, era accompagnata dai gesti simbolici di un rito canonizzato, fra cui la consegna di una vanga, di un grembiule e di una veste bianca. L'iniziato doveva solennemente impegnarsi con giuramento a non comunicare nulla agli estranei della vita interna della comunità e in pari tempo a rivelare integralmente la propria coscienza ai fratelli.

Una certa atmosfera di segreto e di mistero avvolge la comunità essenica. Quale, ad esempio, l'etimologico significato del suo nome? Filone stabilisce un'equazione fra *Essaíoi* e *ósioi,* i santificati. Ma l'equivalenza ha tutto il sapore di una convenzione voluta. E quanto pure di convenzionale e di stilizzato non entra nella raffigurazione filoniana del comunismo essenico? « Una è la cassa — attesta lo scrittore alessandrino — e a tutti i partecipi della comunità, appartiene. Comuni sono le spese e le vesti; comune il nutrimento. Non sarebbe possibile rinvenire presso altre genti comunanza di abitazione, di vita, di mensa, meglio effettuata che presso di loro. Quanto ogni giorno lavorando ricevono in mercede, non custodiscono come denaro proprio, ma pongono in comune, lasciano a disposizione di chi voglia usarne, provvedendo tutto ciò che occorre ai singoli ». La pratica dello scambievole aiuto, sempre secondo Filone, è così rigidamente osservata, che ciascuno nei gruppi essenici sovviene col guadagno del proprio lavoro giornaliero ai bisogni dei fratelli. Così i vecchi come i giovanetti vivono a carico della comunità. Filone come Giuseppe Flavio si profondono in parole di ammirazione per l'altruismo degli

esseni, nella cui esistenza riscontrano la perfezione del senso umanitario.

Lo scrittore alessandrino annovera infine le regole concrete della loro vita associata, da cui appare esserne queste le caratteristiche. L'essenismo non conosce schiavi. Il lavoro è onere comune. Il giuramento è tassativamente e severamente vietato. « Tutto ciò che da essi è detto è più forte e valido dello stesso giuramento. E il giuramento è altrettanto malvagio che lo spergiuro: poichè è già intrinsecamente riprovevole quel che ha bisogno di essere corroborato da un appello alla divinità ». Ogni unzione è proibita: in cambio gli esseni ricorrono di frequente ad abluzioni nell'acqua gelata, e indossano una candida divisa. I loro gesti e il loro comportamento sono vigilati da un pudore pieno di suscettibilità e di riguardi. Il celibato è di prammatica fra gli esseni. « Sfuggono, attesta Filone, i piaceri sensibili come malvagi e reputano altissima virtù il vivere continenti e il resistere alle passioni... Nessuno degli esseni contrae matrimonio, poichè la donna è un essere egoista e facilmente litigioso. l' uomo che è addescato dalle blandizie femminili ed è avvolto dalle esigenze familiari, da libero diviene schiavo » (20). Si astengono scrupolosamente da ogni sa-

(20). Filone condivide per conto suo la concezione della donna tradotta dagli esseni in regola di condotta. Nel *Delle virtù*, egli enuncia una volta questo apprezzamento: « I pensieri della donna non hanno altra capacità che quella di percepire le cose sensibili ». Come siamo lontani dall'aforisma paolino: « non c'è più elleno nè giudeo; nè libero nè schiavo; nè uomo nè donna ». E anche dalla posizione equilibrata di un cristiano alessandrino, Clemente, le cui simpatie per le forme dell'ascetismo sono pure così pronunciate. « Noi sappiamo che vi è una stessa virtù per l'uomo come per la donna. Se infatti esiste per entrambi un solo Dio ed un solo alto educatore; unica è per l'uno e per l'altro la vita associata, unica la saggezza e la modestia, comune il nutrimento... la conoscenza, la speranza,

crifizio cruento, preferendo dedicare a Dio pensieri e atteggiamenti spirituali intimamente armonizzati con le cose sante. Prendono i pasti in comune. Se dobbiamo credere ad una testimonianza tardiva di san Girolamo, il quale potrebbe pure attribuire agli Esseni gli usi ascetici del suo tempo, si sarebbero astenuti dalle carni e dal vino. Un loro uso eccentrico tradirebbe il sincretismo della loro pratica religiosa. « Prima che il sole spunti all'orizzonte, attesta Filone, non pronunciano una sola parola profana e nell'aspettativa raccolta, recitano preghiere, quasi ad implorare il sorgere della sua luce ». Cogliamo qui li manifestarsi improvviso di un influsso parsistico? Non è audace il pensarlo. Non è questo del resto l'unico tratto che rivela la natura sincretistica della religiosità e della disciplina dell'essenismo. Gli esseni cercano nelle piante rimedi misteriosi per le malattie. Infine suppongono una reale antitesi fra il corpo mortale e l'anima immortale e al primo assegnano la sede sulla terra, alla seconda in un luogo finale di tripudio o di pena a seconda dei personali meriti.

Un movimento come l'essenico, dai caratteri così variamente compositi, dalla fisionomia così evanescente e così tendenziosamente ritratta dai suoi testimoni storici, non si presta agevolmente ad una valutazione esatta. Quali sono i suoi presupposti, quali le sue interferenze col giudaismo dell'epoca neotestamentaria e con la coltura ellenistica, quali i suoi possibili collegamenti ideali con le correnti rigoristiche del cristianesimo primitivo? Una risposta unilaterale sarebbe, con probabi-

---

l'ubbidienza, l'amore, tutto è solidale. E sicuramente a coloro, la vita dei quali è comune, è comune anche la grazia, comuni la salvezza, l'amore, la formazione spirituale » (*Pedag.* I, 4).

lità, storicamente ingiustificabile. L'essenismo ha tutta l'aria di avere raccolto in sè le più disparate tendenze spirituali, che caratterizzavano la vita morale nel mondo ellenistico alla vigilia del messaggio cristiano e di averle amalgamate nel programma di una perfezione associata, la quale, pur sul solco della tradizione mosaica, instaura una purezza di prescrizioni e una larghezza di proselitismo, in cui non sarà arbitrario scoprire un segno precursore delle future forme dell'ascetismo cristiano (21).

Di molto maggiore interesse per la nostra analisi comparativa appare la organizzazione dei *terapeuti*, che Filone descrive ampiamente in uno speciale suo scritto, *de vita contemplativa* (22), e che tradisce i caratteri di una vera e propria società monacale. La rassomiglianza fra i due istituti è così palmare, che fin dai suoi tempi Eusebio vi ha preso abbaglio e si è dato ad immaginare che Filone parli precisamente di monaci cristiani. « Si tramanda — egli assevera — che Marco, giunto in Egitto, vi predicò il Vangelo, ch'egli aveva già dettato, e fondò in Alessandria le prime comunità; fin dal primo momento fu così densa la moltitudine di uomini e di donne che abbracciarono la fede di Cristo, che Filone ritenne opportuno ricordare nei suoi scritti le loro occupazioni, le loro adunanze, i loro banchetti, tutto il genere

---

(21) Il Ritschl (*Die Entstehung der altkatholische Kirche*, 179-203) vide nell'essenismo un fenomeno puramente giudaico, un fariseismo spinto all'estremo limite del suo rigidismo. L'Hingelfeld, dopo averlo giudicato come una setta a contenuto prevalentemente apocalittico, riscontrò più tardi nella sua prassi una influenza iranica (v. i suoi articoli della « *Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie* » del 1867 e del 1868). La migliore trattazione intorno all'essenismo è oggi quella dello Schürer, nella sua *Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*.

(22) Ci riportiamo all amirabile edizione critica del Conybeare: *Philo about the contemplative Life*. Oxford, 1895.

di vita che essi menavano » (23). Eusebio rileva che le regole di condotta, segnalate da Filone come disciplinanti la vita dei terapeuti, son le stesse osservate dagli asceti cristiani ai suoi tempi. L'abbaglio eusebiano ebbe lusinghiera fortuna. Il buon Epifanio di Salamina, sulle orme di un così autorevole testimone, non esitò ad affermare nel suo *Panárion* che Filone dimorò per un anno intiero presso i terapeuti cristiani, assistendo, in mezzo ad essi, alla celebrazione del rito pasquale. Il medioevo ecclesiastico ripetè, senza ombra di contestazione, l'anacronistico equivoco, finchè la Riforma, preoccupata di dimostrare che l'ascetismo è fenomeno estraneo e contrastante alla primitiva predicazione cristiana, lo abbattè in pieno. Non mancarono i tardivi rivendicatori della esattezza eusebiana. Il Baronio stesso, parlando dei terapeuti, confessava ancora candidamente di non poter ripudiare la testimonianza patristica che scorge in essi una comunità cristiana.

In realtà l'affinità che corre fra la organizzazione ascetica descritta da Filone nel suo trattato intorno alla vita contemplativa e le forme dell'ascetismo cristiano organizzato del quarto secolo è così appariscente, che si comprende l'abbaglio di uno storico apologeta come Eusebio, come si comprende, in una certa misura, al polo opposto, l'ipotesi lanciata da qualche studioso moderno, colpito da questa che può apparire come una voluta ed intenzionale anticipazione.

Nel 1880 il Lucius negava la paternità filoniana del *de vita contemplativa*. Egli proponeva più tosto di scorgervi un'opera tendenziosa di uno scrittore cri-

(23) *St. Eccl.*, II, 16.

stiano del terzo secolo cadente o del quarto incipiente, bramoso di intessere l'apologia dell'ascetismo quale andava rigogliosamente affermandosi intorno a lui e di mostrare che esso era una manifestazione di vita cristiana contemporanea delle origini (24). Sebbene la tesi del Lucius raccogliesse in sul principio suffragi di molta autorevolezza (25), essa non era tale da poter resistere all'analisi critica. L'opera contestata figura in tutti i codici filoniani. La sua propagazione dovè essere rapida e insospettata, se Eusebio, scrivendo nel 315, la giudicava autentica. Non si vede, inoltre, quale bisogno vi fosse, agli inizi del quarto secolo, di una falsificazione letteraria per aumentare il credito e la dignità di un movimento che si propagava con un successo ed una rapidità inarrestabili. Solo le elevate autorità ecclesiastiche sembravano nutrire di fronte ad esso qualche ostilità e qualche diffidenza. Non era di certo ai loro occhi che sarebbe potuta apparire persuasiva e disarmante la testimonianza di Filone.

Ma anche a prescindere dalla mole imponente degli argomenti estrinseci, è nel contenuto stesso del trattato sulla vita contemplativa la prova apodittica della sua paternità filoniana. Gli ideali che vi circolano per entro sono quegli stessi che lo scrittore alessandrino celebra in tutte le sue opere e di cui si studia, sempre, di scoprire e di segnalare le realizzazioni più tipiche. Anche senza il *de vita contemplativa* la produzione filoniana offre argomenti sicuri ed indizi eloquenti per constatare come le aspirazioni ascetiche costituiscono nei primi secoli

---

(24) *Die Therapeuten*. Strasburgo.
(25) *Quello dello Schürer* ad esempio.

cristiani un tratto comune a tutta la cultura morale del mondo ellenistico, e sgorgano dal bisogno di creare, di contro all'opprimente gerarchia dei valori sociali e politici, un fascio di liberi rapporti mistici e una impalpabile federazione di coscienze, dominate dal programma della gioia nella rinuncia.

Probabilmente il *de vita contemplativa* si deve riportare alla giovinezza di Filone, quando in questi era più vivo e desto quell'entusiasmo per la pratica del solitario ascetismo, che più tardi doveva andare affievolendosi. Il motivo centrale su cui Filone intesse la sua esaltazione dell'associazione terapeutica è il suo consueto: il popolo ebraico personifica nel mondo civile quel che v'è di più alto e di più nobile. Le manifestazioni più varie della sua pietà religiosa sono costantemente improntate ad una altissima concezione di Dio e della moralità. La religiosità, a norma dei presupposti consegnati alla tradizione di Israele, implica il proposito di una ininterrotta ascensione psichica, un incessante superamento, un continuo rinnovamento interiore, una genuina, una rinascente *metánoia*. Il passaggio del Mar Rosso pertanto è il simbolo grafico del progresso quotidiano dell'anima. Tale progresso deve automaticamente far capo alla solitudine e al distacco. « Quanti sono asceti della sapienza, greci o barbari, e vivono in maniera irreprensibile, senza colpa, non bramosi di perpetrare ingiustizie nè di ricambiarle, e sfuggono la compagnia onerosa degli uomini affacendati ed abbandonano i luoghi dove si perde inutilmente il tempo, come i mercati, i tribunali, le curie, le adunanze del popolo, i luoghi tutti dove sia moltitudine di popolo o vanità di occupazioni, costoro, altamente apprezzando la vita pacifica e lontana dai conflitti, divenuti amatori me-

ravigliosi della natura e di tutto ciò che è in essa, vanno avidamente indagando la terra, il mare, l'aria, il cielo, tutte le nature contenute in questi elementi. Essi van circolando col loro spirito nella traiettoria della luna, del sole, degli astri, dei pianeti, delle stelle fisse. I loro corpi poggiano sulla terra, ma le loro anime alate raggiungono l'empireo, per poter misurare colassù le potenze superiori. Divenuti benemeriti cittadini dell'universo, essi riguardano il mondo intiero come una città, e propri concittadini gli amanti tutti della saggezza e della virtù. Ripieni di virtù ed abituati a disprezzare tutto ciò che concerne il corpo e le cose esteriori, evitando di attribuire importanza a tutto ciò che non la merita, agguerrendo assiduamente il corpo contro i piaceri e le concupiscenze, cercano faticosamente di sollevarsi al di sopra delle sofferenze. La loro intelligenza nessuna cosa reputa nuova di quelle che accadono: tutto ad essi appare come una indistinta immagine di cose antiche e passate. Naturalmente ilari nella loro virtù, trascorrono la vita come una permanente festa. Di cotali esiguo è il numero, ma bastano a mantenere accesa la fiaccola della sapienza, affinchè di mezzo alla razza degli uomini non scompaia, cancellata e spenta, la virtù ».

Precorrendo motivi destinati a un vasto successo nello sviluppo dell'apologetica e della sociologia cristiana, Filone distingue nettamente la zona della vita civica e politica, dalla vita religiosa e specificamente spirituale; e di rimbalzo scinde il genere umano in due categorie, gli amanti della vanità e quelli che cercano l'amore del prossimo e di Dio. Mostrando questi ultimi costantemente sollecitati dalla speranza inquieta di una più alta perfezione, segnala la assidua preoccupazione loro di af-

francarsi e di purificarsi dall'insidiosa contaminazione del corpo, in vista di un'ascensione spirituale che si perde nei fastigi dell'Assoluto.

Veramente non pare che Filone si mantenesse sempre fedele al sogno giovanile della sua idealizzata solitudine ascetica. Nel *de fuga et inventione,* opera della sua tarda virilità, egli riconosce che solamente tardi, quando si sia esplicata una notevole attività pubblica, si può cedere all'occulto desiderio della vita beata nella contemplazione. E sintetizza le qualità dell'uomo ideale, come egli se lo raffigura, nell'appellativo di *asteíos*, che, dall'originario valore di cittadino, era assurto a designare le più alte doti spirituali. « L'essere immune da colpa — osserva con una di quelle sentenze vaghe e suscettibili di complesso significato che riempiono i suoi scritti — è solo Dio e forse l'uomo divino: ma che ci si converta dalla colpa è degno del sapiente ». Del quale Filone stesso fa una una pittura completa nel *De Abraham*: « L'uomo compiutamente educato, divenuto amante della vita contemplativa, esce dalla vita normale. Egli va in cerca della solitudine, reputando conveniente rimaner celato, non già per misantropia, chè anzi egli è il vero filantropo · ma unicamente per restare lontano da quelle malvagità che la moltitudine generalmente pratica. Egli si rallegra e gioisce di quelle cose che negli altri ingenerano tristezza e si rattrista di quelle che gli altri rallegrano. Per evitare gli ambigui contatti, sta chiuso in casa, a stento oltrepassandone la soglia : oppure, abbandonata la città e il suo tumulto, chiede ospizio alla solitudine, godendo della comunanza con i migliori del genere umano, i corpi dei quali poterono essere disfatti dal

tempo, ma di cui gli scrittori alimentano il ricordo, e avvicinandosi ai quali l'uomo si fa migliore » (26).

I terapeuti si sono offerti a Filone come l'attuazione stupenda del suo ideale etico e religioso. La descrizione che egli ci fa della loro forma di esistenza non è esauriente. Dopo aver accennato alla loro uscita dal mondo e dopo aver descritto il luogo del loro rifugio presso lo stagno della Mareotide, nelle vicinanze di Alessandria, egli, premessa una dichiarazione di assoluta ed oggettiva imparzialità, espone gli usi che disciplinano l'esistenza associata di questi transfughi del mondo. Isolati dal consorzio umano, essi vivono in piccole casette, a due a due, avendo un cenacolo comune per il raccoglimento e la lettura. Una volta alla settimana convengono insieme e nella solennità della Pentecoste si raccolgono insieme, terapeuti e terapeutidi, per leggere testi sacri e sciogliere insieme canti religiosi. « La vocazione caratteristica di tali *filosofi* è spiegata dalla loro stessa denominazione — *terapeuti* e *terapeutidi* — poichè praticano una virtù medica superiore a quella praticata nelle città, in quanto questa cura solamente i corpi, quella invece anche le anime possedute dalle malattie crudeli e difficilmente guaribili, in cui le gettarono i piaceri, le concupiscenze, le tristezze, i timori, l'avidità, la stoltezza, le ingiustizie e la moltitudine sterminata di tutti gli altri mali e di tutte le sofferenze. O anche perchè dalle sante leggi e dalla natura furono chiamati ad adorare l'ente che è migliore del bene, più schietto dell'uomo, più antico della stessa unità ».

---

(26) All'inizio del *De praemiis et poenis* Filone enuncia questo sottile aforisma psicologico: « il primo germe deposto nell'anima razionale è la speranza, scaturigine di tutte le fogge dell'esistenza ».

L'allusione al culto monoteistico dei terapeuti, induce naturalmente Filone, senz'altro, a diffondersi in celebrare l'adorazione del Dio unico, contrapponendola alle forme religiose dell'idolatria, che egli definisce come cieco e stolto ossequio agli *stoicheía* (elementi) del mondo.

« La classe dei terapeuti, già addestrata alla contemplazione di Dio, non si allontanerà dalla meditazione dell'Essere e cercherà di superare il sole sensibile e mai tralascerà questo eccelso esercizio, che conduce alla felicità perfetta. Essi non sono giunti alla loro perfezione religiosa sotto lo stimolo di una consuetudine, di una esteriore esortazione o di una estranea chiamata: ma rapiti dall'amore celeste, come in preda ad un furore bacchico, vivono in un entusiasmo che non si placa se non quando abbiano raggiunto la visione dell'essere cui aspirano... Quasi reputando chiuso il ciclo della loro vita mortale, tutti dominati dalla brama della vita immortale e beata, lasciano quel che posseggono ai figli, alle mogli, ai parenti, prescegliendoli liberamente. Quei che non hanno parenti cedono le sostanze a compagni ed amici. Poichè è ben ragionevole che coloro i quali posseggono una ricchezza eterna abbandonino la ricchezza cieca a quelli che hanno ancora l'intelligenza aderente alle cose del mondo. I greci lodano Anassagora e Democrito, perchè, presi dall'amore della filosofia, abbandonarono i loro poderi alle bestie vaganti. Non si può revocare in dubbio che costoro si mostrarono superiori ai beni terreni. Ma di quanto superiori non dovranno essere giudicati coloro che non vollero mandare in assoluta malora gli averi, ma sovvennero alla povertà dei parenti e degli amici, e loro procurarono un insperato benessere? »

Con questa premessa apologetica Filone si introduce

nella descrizione della quotidiana vita dei terapeuti (27). « Quando essi abbiano abbandonato i loro beni, fuggono senza più rivolgersi indietro abbandonando coraggiosamente i fratelli, i figli, le mogli, i genitori, la parentela, le amicizie, la patria che li vide nascere e li allevò. Poichè la tradizione è una catena durissima e lo spezzarla è fatica asprissima ».

L'aforisma filoniano esprime un principio morale caro alla spiritualità ellenistica. Giamblico ammonirà: «quando tu abbandoni la tua casa, non ti volgere mai indietro, perchè hai le Erinni alle calcagna ». E Clemente, anche lui, accoglie il monito: « fuggiamo la tradizione, perchè è un vincolo che tiene rigidamente stretto l'uomo e costituisce per lui un tranello, un laccio » (28).

I terapeuti che hanno rinunziato ai loro beni non vanno ramingando di città in città come i servi malvagi o disgraziati che implorano la vendita da coloro che li hanno acquistati, ottenendo così soltanto di cambiare padrone: mai conseguendo la libertà (29). « Ogni città, os-

---

(27) Nel codice par. gr. 345 l'opera di Filone reca come sottotitolo: « I supplicanti o il quarto libro intorno alle virtù ». Si potrebbe da ciò arguire che lo scritto rappresenti un'appendice alla grande opera sul popolo d'Israele che lo scrittore alessandrino dedicò all'imperatore Caligola. Nell'introduzione lo scrittore rimanda alla sua trattazione intorno agli Esseni, alludendo probabilmente all'Apologia, dove i rapporti fra esseni e terapeuti sono discussi.

(28) La morale evangelica non è difforme da simile canone pedagogico, quando dichiara indegno del Regno dei cieli chi ponga mano all'aratro e si rivolga poi indietro (Lc. IX). Ben diversa è la valutazione della consuetudine nella morale stoica. Epitteto sentenzia: « Nulla è dolce o amaro per natura. Il costume dà sapore a tutto quello che facciamo. Scegli la forma di vita migliore: perchè, di qualunque gradimento essa sia, la consuetudine la renderà dolce ».

(29) Il Lucius si è fatto forte di questo particolare per corroborare la sua tesi, vedendovi un dato che non potrebbe riportarsi al di là di Antonino Pio, a cui appartiene una legge che autorizzava

serva Filone, anche la meglio governata, offre il più miserando spettacolo di sommosse, di rovine, di disordini, di modo che colui il quale sia stato preso una volta dall'amore della sapienza, non può rimanervi » (30).

Con una mossa retorica perfettamente comprensibile Filone amplifica la diffusione della vita terapeutica. « Si trovano gruppi di questo tipo in molte parti dell'universo, poichè era conveniente che partecipassero a questa foggia di esistenza barbari e greci; ma sopra ogni altro luogo fioriscono in Egitto e precisamente nelle vicinanze di Alessandria ». Di questi terapeuti alessandrini, quelli che egli doveva conoscere di persona, Filone descrive la residenza e le occupazioni. Le piccole case dove essi vivono hanno ciascuna un minuscolo sacello (*semmeíon*) (31), nel quale i solitari compiono i misteri. « E' così vivo in essi il sentimento del divino che anche nel sogno hanno la visione della bellezza e della potenza di Dio. Due volte al giorno essi sono soliti pregare: all'alba e alla sera.

---

gli schiavi a chiedere la vendita ai propri padroni (Giust., *Inst.*, I, 8). Ma di un tale diritto cogliamo tracce già in Plutarco.

(30) In un tratto delle sue *Questioni sul Genesi,* Filone sembra essersi un po' allontanato da una visione così recisamente pessimistica della vita cittadina: « Il saggio ama la pace, è completamente ignaro delle contese cittadine. Tutta la sua anima è dedita alla divina contemplazione. Lo sregolato ama invece il turbinio cittadino e l'affollamento. A questi son cari il fervore tumultuoso dei traffici, l'avida bramosia dei guadagni, la ricerca degli onori mondani, e rinunciare a tutto ciò ad essi par vile. L'ideale sta nel muoversi fra i due estremi, non disdegnare completamente la politica, ma neppure ammirare la vita cittadina come il massimo bene, e ridurre la partecipazione ad essa al minimo necessario, finendo col considerare come pallida e insignificante fantasima quel che prima si reputava gran cosa ».

(31) E' chiamato anche *monasterion*. Il vocabolo appare qui per la prima volta ed è largamente usato poi nel IV secolo: insufficiente ragione cotesta, nonostante le sottili argomentazioni del Lucius, per pensare ad una falsificazione.

Al sorgere del sole per chiedere una felice giornata, per impetrare che il loro intelletto sia illuminato dall'alto: al tramonto, affinchè l'anima del tutto sgombra dal tumulto delle esperienze sensibili si raccolga nel proprio riposto sinedrio, nel segreto della impenetrabile coscienza, e segua le orme della verità. L'intervallo dalla mattina alla sera è per essi una ininterrotta ascesi. Attingendo dalle Sacre Scritture, esplorano la legislazione dei padri, seguendo i metodi della ermeneutica allegoristica ».

Così, nella dissertazione apologetica di Filone, il vocabolo *áscèsis* guadagna una connotazione nuova e una sfumatura originale. Per Musonio e, in genere, per tutta la scuola stoica, esso indicava l'addestramento oculato e paziente, mediante il quale l'uomo si dispone al laborioso tirocinio della lotta interiore, al dominio faticoso delle proprie passioni inferiori, al conseguimento della serena e impassibile vita spirituale. Nel *de vita contemplativa* viene ad implicare anche la lettura di testi sacri e l'indagine delle proprie tradizioni religiose.

Secondo la descrizione di Filone, i terapeuti trascorrono sei giorni nelle loro solinghe ed esigue dimore, non oltrepassandone la soglia, non scorgendosi neppure di lontano. Il settimo giorno si trovano raccolti insieme nella comune adunanza, dove seggono in ordine di anzianità, in atteggiamento composto e meditabondo, tenendo le mani nascoste fra le vesti, la destra fra la barba e il petto, la sinistra lungo il fianco. Quando tutti sono presenti, il decano e il più dotto nelle cose sacre, si fa avanti a spiegare la Scrittura, dignitoso nello sguardo, con voce piana, con riflessione e intelletto, non già sfoggiando ricercatezza dialettica come i retori e i sofisti, ma tentando di penetrare nel valore profondo dei concetti, trascurando

quel che appare alla superficie, per toccare quello che, attraverso l'udito, scende nell'anima e vi rimane ben saldo. Gli altri ascoltano in silenzio, esprimendo il loro intimo compiacimento col moto degli occhi.

Avèndo segnalato la separazione dei due recinti, quello destinato agli uomini e quello riservato alle donne, Filone descrive la celebrazione della Pentecoste qual'è praticata dai terapeuti: (32) « Essi si riuniscono dopo sette settimane, poichè venerano non solamente la settimana, bensì anche la sua potenza. E' infatti nel giorno precedente la grande festa che cade appunto il cinquantesimo giorno, il più santo dei numeri, perchè nasce dal quadrato del triangolo rettangolo, che è il principio della generazione di tutte le cose. Quando si siano radunati tutti recinti di candide vesti, sereni nell'aspetto, pieni di dignità e di copostezza, al cenno di uno degli efemereuti — così sogliono appellare coloro che sono destinati al compito, — prima di assidersi, ritti in piedi, con lo sguardo e le mani levati al cielo, quello perchè abituato a riguardare nel fulgore della dignità divina, le altre perchè pure e monde da qualsiasi contaminazione di appropriazione, pregano Dio, perchè vi sia la letizia e il convito si svolga secondo il desiderio ». Narra poi Filone lo svolgimento del banchetto, durante il quale si leggono i testi sacri e si spiegano allegoricamente. Ai terapeuti la scrittura appare come un organismo vivo, in cui la parola simboleggia il corpo, il significato, lo spirito. Infine vien intonato un inno religioso prima dagli uomini, poi (33)

---

(32) Il Lucius voleva scorgervi una celebrazione liturgica agapica.

(33) Delle terapeutidi Filone attesta che « sono tutte dedicate allo stato verginale, non per necessità, bensì per amore della sapienza, non desiderando esse una figliuolanza terrena ».

dalle donne. Segue un coro in comune. Conchiuso il canto, i giovani della comunità recano il tavolo su cui è imbandito l'alimento santissimo, un pane fermentato con sale e issopo. Consumato il quale si riprendono i canti, i quali si protraggono per tutta la notte.

E Filone conclude: « Ebbri dunque di questa santa ebbrezza, non col capo appesantito ed ubriachi, ma più vigili e desti di quando si recarono al banchetto, con gli occhi e tutto il corpo vòlti al sole nascente, alzano le mani al cielo, e, quando lo abbiano scorto spuntare, implorano una serena giornata, la verità e la riflessione. Dopo la preghiera solenne ciascuno torna al proprio *semneíon* e riprende la consueta foggia di esistenza. Tutto ciò è stato esposto a proposito dei terapeuti, i quali trascorrono la loro esistenza nella contemplazione della natura e che vivono in questa, con le sole potenze dell'anima, cittadini del cielo e del mondo, che posseggono l'intimo contatto col Padre a causa della loro pratica virtuosa, la quale ha procacciato ad essi tale amicizia e ha assicurato una vecchiaia amante del vivere probo ed onesto, superiore ad ogni fortuna, unica capace di condurre all'apice della beatitudine ».

Se noi sfrondiamo la pittura filoniana degli ornamenti pittorici che la sua preoccupazione apologetica gli ha suggerito; se riduciamo alle ragionevoli proporzioni storiche la sua testimonianza, liberandola dalle amplificazioni sgorgate dall'intento proselitistico; noi abbiamo ancora tanto per pensare legittimamente che in pieno secolo neo testamentario, alle porte di Alessandria, una comunità giudaico-sincretistica attuava quel programma della rinuncia al mondo e dell'isolamento nella contemplazione, che tre secoli più tardi, avvivato da una particolare fede

soteriologica, costituirà l'espressione più alta della esperienza cristiana.

Tale programma del resto, agli albori dell'era nostra, costituiva l'ideale caro alle più elevate e affinate scuole filosofiche. Lo stoicismo, nei frammenti di Musonio, nelle principali lettere di Seneca, nel *Manuale* e nelle *Dissertazioni* di Epitteto, nelle *Considerazioni* di Marco Aurelio ha toccato le vette della più alta idealità morale. Esso colloca l'apice della felicità (*eudaimonía*) in un rinnegamento spietato del piacere sensibile e del soddisfacimento materiale, in uno spiegamento totale della virtù raffrenatrice e disciplinatrice della ragione (34). Avendo distinto nell'uomo, oltre i cinque sensi, altri tre elementi, la capacità seminativa (lo *spermaticón*) quella orale (il *fònèticón*), quella inibitrice (l'*ègemonicón*), gli stoici asseverano che mediante l'esercizio di questa ultima, l' uomo, abnegando il fascino della vita sensibile, concentrando lo spirito nella sua vita intima, assurge al possesso del divino. Simile esercizio non implica necessariamente l' isolamento dal mondo. Ammonisce Marco Aurelio: « Molti cercano ansiosamente l'allontanamento dal mondo, la vita del mare, dei campi, dei monti. Una volta la bramavi ardentemente anche tu. E pure nulla si potrebbe immaginare di più stolto. Tu potrai, in qualunque ora, ritirarti nel tuo spirito. In nessun luogo l'uomo può godere tale pace e serenità, quali troverà nell'animo proprio, specialmente quando si possegga nello spirito tale ricchezza, da poter rimanere pienamente e beatamente appagati affacciandosi ad esso. Per beatitudine voglio intendere l'ordine delle proprie facoltà. Cerca dun-

(34) « Voluptas - dice Seneca - humile, servile, caducum, imbecillum, cuius, status ac domicilium fornices et propinae sunt ».

que in te stesso, costantemente, il vero allontanamento dal mondo e rinnòvati » (35). L'uomo dunque, a norma della pedagogia stoica, deve portare al massimo spiegamento di sè quella che è la caratteristica specifica dell'individuo consapevole, la ratio, l'*ègemonicón*. Epitteto sentenzia: « non compiere mai alcuna azione come un animale irragionevole. Altrimenti tu avrai distrutto la tua natura di creatura umana e avrai annullato il programma inalienabile della tua costituzione spirituale ». E per differenziarsi dalle bestie, l'uomo non ha che un mezzo: spezzare ogni vincolo materiale, e, vivendo nel foro raccolto della propria coscienza, mirare a redimere sè stesso. « Rivendica te a te » — questa la consegna di Seneca all'amico Lucilio (36). Lo stesso criterio morale ritorna insistentemente nelle meditazioni di Marco Aurelio. L'uomo, secondo l'imperatore filosofo, non deve preoccuparsi delle cose esteriori. Egli è come il sacerdote e il cooperatore degli dei: vivendo assiduamente la vita dello spirito, sarà libero dai piaceri, invulnerabile di fronte ad ogni fatica, intatto da ogni violenza, insensibile ad ogni malvagità, operatore solo di quel che è buono: tale insomma da non essere colpito dalla sofferenza. Per esplicare la sua facoltà raziocinatrice l'uomo deve cominciare con il valutare convenientemente le cose che sono in suo potere (*eph'èmín*) da quelle che non lo sono (*ouc eph'èmín*).

Questa distinzione è in capo al *Manuale* di Epitteto: « Le cose in nostro potere sono il giudizio, l'istinto, la brama, l'avversione, in una parola tutto ciò che sgorga e si

(35) Seneca a Lucilio (lett. 23) dice: « ad summa pervenit qui scit quo gaudeat, qui felicitatem suam in aliena potestate non posuit, sollicitus est et incertus sui, quem opes aliqua prositat ».

(36) « Vindica te tibi ».

sviluppa su dal nostro organismo. Non sono invece in nostro potere l'istinto bestiale, la ricchezza, le opinioni, il comando, in una parola, tutto quello che non si sviluppa dal nostro organismo. Le cose che sono in nostro potere sono per natura libere, non impedite: le altre sono deboli, schiave, impedite, straniere. Ricordati che se riterrai libere le cose che sono schiave per natura, e straniere le cose che ti appartengono, sarai tu stesso schiavo, triste, turbato e biasimerai gli dei e gli uomini ». Dal punto di vista dell'etica strettamente individuale, una precettistica così alta e così pura può apparire degna di figurare di fianco alle migliori regole dell'etica evangelica. Ma la rassomiglianza è puramente esteriore. Mentre lo stoicismo invita e sollecita l'uomo ad affrancarsi da tutti gli impaccianti vincoli del mondo sensibile nella limpida e inaccessibile *ataraxía* dello spirito, il cristianesimo, nell'atto stesso in cui predica i medesimi ideali di rinuncia, gli addita un miraggio altissimo, che si realizzerà al di sopra e indipendentemente da lui: il Regno di Dio.

Del resto le rassomiglianze e i parallelismi esteriori si spingono anche più in là. Negli scrittori stoici ricorre di frequente l'immagine della vita raffigurata come un pellegrinaggio: « come può accadere nella navigazione, osserva Epitteto, che ormeggiandosi la nave nel porto tu venga a terra per cercare acqua e ti arresti a raccogliere una conchiglia o un pesciolino, pure avendo sempre l'intenzione rivolta alla nave, nell'attesa che il pilota ti chiami: chè se ti chiama, ti convien lasciare ogni cosa, — così anche nella vita, se invece di una conchiglia o di un pesciolino ti accada di aver moglie o figli, per nulla mai ti trattengano. Quando il pilota chiama, corri alla nave, lasciando ogni cosa alle tue spalle, mai volgen-

doti indietro. Se poi sei vecchio, guarda bene a non allontanarti troppo dalla nave, affinchè se il pilota ti cerca e non ti trova, ti debba lasciare a terra » (37).

Ma questa morale della rinuncia e dell'autorinnegamento predicata dallo stoicismo, tradisce essa mai presupposti e canoni di vera ispirazione religiosa, sì da poter essere non arbitrariamente avvicinata ai criteri e ai postulati della morale evangelica e dell'ascetismo cristiano? Una negazione recisa e indiscriminata a questa domanda sarebbe frettolosa e ingiustificata. Se l'ispirazione e il contenuto religioso appaiono scarsi e lacunosi in Seneca, sono invece profondi e vivi in Epitteto. Questi concepisce la sua missione di filosofo come una mansione religiosa, come una testimonianza, prestata in nome della divinità. Un brano della sua dissertazione, che racchiude un parallelismo sorprendente alla concezione evangelica della *marturía* religiosa, è, al riguardo, di un'eloquenza decisiva: « Come dunque ti presenti ora?, dice Giove al filosofo. Come un testimonio citato da Dio. Vieni avanti ed enuncia la tua deposizione. Tu meriti di essere ritenuto testimone da me... Ma quale testimonianza offri tu al tuo Dio? Ecco — replica il filosofo: — per lui sono nelle pene e sono infelice. Nessuno mi guarda, nessuno mi aiuta, tutti mi bistrattano e mi biasimano. Ebbene, conclude Giove, ecco la testimonianza che deponi al cospetto di Dio. Vuoi lamentarti tu della chiamata, dopo che egli ti concesse questo onore e ti ritenne degno di presentarti per deporre così? » Nella terza dissertazione il filosofo esprime il suo intimo compiacimento per il compito aspro e arduo affidatogli: « Quale gioia il poter

(37) Il monito evangelico alla continua vigilanza (Mt. XIV, 13) può apparire analogo a questo.

dire a sè stesso: quel che i retori stanno a parole esaltando nelle scuole, io lo realizzo. Sedendo in cattedra, essi elogiano le virtù che io pratico e che mi esaltano. Perciò Giove volle trarre da me una prova e vedere se avesse in me un soldato e un cittadino quale si conviene, ed inviare me come testimone al cospetto degli uomini, intorno ai fini che essi debbono raggiungere. Voi potete constatare che senza fondamento temete e inutilmente cercate le cose dietro cui correte. Non cercate più il bene al di fuori di voi: chè altrimenti, non lo troverete. Per testimoniare intorno a queste verità Dio mi ha qui mandato. Eccomi, esposto al pubblico, povero, senza potere, malato. Mi manda nell'isola di Giava, mi spinge in prigione non perchè mi odii — non sia mai — (chi può odiare il migliore dei propri servi?) — nè perchè si sia dimenticato di me, egli che non trascura alcuno dei più esili esseri, ma per esercitarmi e per adoperarmi quale testimone efficace al cospetto della moltitudine ». Nella dissertazione successiva Epitteto torna sul medesimo concetto: « Quegli è genuinamente il filosofo cinico che è stato ritenuto degno da Giove, atto ad impugnare lo scettro, a cingere il diadema, il quale grida agli uomini: Sappiate, o uomini, che cercate la felicità e l'impassibilità dove esse non si trovano, come io sia stato mandato a voi dalla divinità come un modello. Sono senza potere, senza sostanze, senza casa, senza moglie, senza figli. Non ho nè pure un giaciglio; nè pure un indumento di ricambio. E pure guardate come sto bene. Mettetemi orsù, a prova. Mi troverete impassibile. Apprendete quali sono le medicine con le quali mi curo. Farvele conoscere è nobile indizio di filantropia. Ma sappiate bene di chi è opera la guarigione: di Giove, a vantaggio di colui

ch'egli ha stimato degno di prestare tale servizio, affinchè lo riveli a molti e la cura non renda vana ».

La morale stoica, tutta saturata del concetto che la virtù è nel rinnegamento e il bene nella rinuncia, si rivela così ispirata dal presupposto che l'abnegazione nelle opere è una squisita testimonianza offerta al divino. Le regole concrete della vita ascetica organizzata del quarto secolo son già potenzialmente in questa precettistica dura ed esigente, che impone il distacco dal mondo e la gioia della impassibilità. La vita intima e raccolta dello spirito è additata dallo stoicismo come la base prima di ogni perfezione etica; la contemplazione della morte è da esso proclamata come il preliminare di ogni ascensione spirituale; la stessa vita continente e celibataria è celebrata come il fastigio delle capacità psichiche dell'uomo (38).

Il neoplatonismo non è da meno dello stoicismo nella rivendicazione di tutti i valori della virtù privata e nella celebrazione dell'allenamento interiore, mezzo e propedeutica alla felicità e alla perfezione dello spirito. Non tutti i rappresentanti noti di questa scuola, nella quale la moralità extracristiana sembrò mandare i supremi suoi bagliori, tradiscono tendenze ascetiche ugualmente pronunciate. Plotino colloca anche l'amore sensibile, l'*éròs* fra i coefficienti capaci di manodurre al conseguimento della *theòría,* che non è pura e astratta virtù di contemplazione, ma anche energia fattiva e creatrice. Nelle

---

(38) Quintiliano nelle sue *Institutiones* (I, 6-36), parlando delle etimologie assegnate dagli stoici ad alcuni vocaboli e avendo premesso che essi si servono anche delle etimologie per impartire insegnamenti morali, adduce ad esempio il vocabolo *coelibes.* Gli stoici, egli attesta, lo avvicinano all'altro, *coelites,* osservando che entrambi implicano allontanamento dalla vita materiale, come anche in greco « celibe » è connesso con « Dio ».

Enneadi (I. 31) egli afferma una volta che l'amante il quale tende ad ascendere dalla bellezza sensibile a quella increata, si trova già sulla scala che conduce alla perfezione. Qualcosa di altero e di sprezzante è nella sua pietà e nel suo senso religioso (39). Ma se in Plotino la pedagogia dell'ascetismo non viene enucleata in tutti i suoi canoni e in tutte le sue possibili applicazioni, i suoi presupposti antropologici sono fissati in una foggia così stringata e così perentoria, che non può essere trascurata da chi vada in cerca di parallelismi al grande movimento dell' ascesi organizzata cristiana. La concezione plotinica dell'uomo è nettamente dualistica. Tra la carne e lo spirito è lotta eterna ed implacabile. L'anima è prigioniera nella materia e solo la contemplazione pura e intellettuale può innalzarla al possesso del divino. Nella prima Enneade (VI. 9) Plotino spiega come, per compiere l'opera della integrale purificazione, l'uomo deve porsi al cospetto della propria anima come l'artista si pone al cospetto della propria opera. « Rientra in te stesso e contèmplati. Qualora tu non ti riconosca bello ed ornato, fa quel che fa lo scultore dinanzi alla statua: qualcosa toglie, qualcosa aggiunge, e ne rende la superficie polita e levigata, finchè non abbia raffigurato un simulacro di perfetta bellezza. Similmente tu togli il superfluo, raddrizza ciò che è sinuoso, trasforma, mercè il tuo assiduo lavoro, le tenebre in luce, e non tralasciare di battere ostinatamente sulla tua statua, finchè tu non scorga in essa la pompa divina della virtù e non vi riconosca la temperanza assisa su un trono di purezza ».

---

(39) Mentre i discepoli di Plotino partecipano regolarmente ai riti e alle cerimonie dei pubblici culti, il maestro se ne astiene, asseverando che gli dei debbono andare a lui, non lui a loro.

Analogamente allo stoicismo, il neoplatonismo inculca la purificazione individuale, mercè il soffocamento delle passioni, il dominio del proprio corpo, lo allontanamento dal mondo dei sensi e degli interessi umani, la progressiva ascensione nella assoluta impassibilità. « Non è possibile, continua Plotino, vivere felicemente nella vita pubblica. Già Platone ha sostenuto giustamente che il bene lo si può ricevere solamente dall'alto. In alto deve dunque riguardare chiunque brama di diventare saggio e felice, rendendosi simile a Dio e vivendo a sua norma. Questo l'unico fine della vita. Tutto il rimanente è una rete di fini esteriori, dai quali non può derivare alcun vantaggio alla vita felice dello spirito. Occorre dunque tenervi lo sguardo come su eventi passeggeri, poveri di significato, di importanza e di efficacia ». Agli occhi di Plotino il corpo appare come una lira. Occorre pertanto adoperarlo, come il musicista usa il suo strumento, « cambiandolo quando è divenuto inservibile, gettandolo via, quando ha perduto la sua virtù. L'ideale dello spirito è quello di sciogliere l'inno a Dio, senza far ricorso ad organi esteriori ».

Agli inizi delle Enneadi, Plotino si chiede come sia mai accaduto che le anime si siano dimenticate del Padre e abbiano perduto di vista la loro sorte che nasce di là, e abbiano finito con l'ignorare il Padre e la loro origine. E risponde riconoscendo come prima causa del male la iattanza, e poi l'oscuro perturbamento provocato dall'istinto sessuale, infine l'eterogeneità delle nature e dei fini, la volontà di essere qualcosa per conto proprio. La rovina delle anime fu segnata nell'istante in cui esse pretesero di agire per istinto autonomo ed abusarono della loro capacità di semovenza, traendosi per vie antitetiche

a quelle della verità. « Le anime apostatiche si costituirono così simili a fanciulli che, allontanati dai padri e cresciuti per molto tempo lungi da loro, li hanno dimenticati e hanno smarrito la giusta consapevolezza di sè ». « Avendo perduto di vista il loro padre, avendo miseramente smarrito la nozione di sè, quasi sorprese e tratte in inganno dalla propria bellezza, si allontanarono dal loro tipo iniziale. Il culto delle cose esteriori, il disprezzo inconsapevole di sè, generarono la dimenticanza. Mettendosi ad inseguire altre finalità, facendosi colpire da meraviglia dinanzi al fantasma del mondo esteriore; quasi atteggiandosi ad inferiori, di fronte ad esso che nasce e muore, ritenendosi anzi più fragile e peritura di tutti; l'anima ha abbandonato la cognizione della potenza e della natura divine ». La purificazione (*càtharsis*) s'impone a chi voglia riguadagnare la dignità offuscata dell'anima. E la purificazione è alla fine una lotta assidua contro il fascino delle apparenze caduche che hanno trascinato l'anima alla sua perdizione e alla sua funesta dissipazione.

La vita ed il pensiero di Plotino hanno trovato in Porfirio l'illustratore sagace e fedele, l'interprete sottile e amorevole. Nella biografia del maestro che precede la raccolta delle Enneadi, Porfirio insiste nel porre in luce l'impetuoso e fiammante senso spirituale di lui, così compreso della bassezza ripugnante della natura, « da provar vergogna del proprio abitare in un corpo ». E del maestro celebra la stupenda pittura dell'uomo onesto e virtuoso (*spoudaíos*) che ha riguadagnato, nell'ascesi, l'equilibrio e la tranquillità. « L'uomo probo — è l'insegnamento plotinico — è sempre sereno. La situazione del suo spirito è l'imperturbabilità. I suoi ideali sono misurati. Quel che è comunemente ritenuto per male non investe ed ot-

tunde la sua placidezza. Che se altri va in cerca di un diverso ideale di gioia e di piaceri, costui non può dirsi che cerchi l'ideale della vita proba ».

Come poi dovesse realizzarsi in concreto il programma etico dello *spoudaíos*, Plotino ebbe modo di dichiararlo a contatto col gruppo gnostico che un giorno fece irruzione nella scuola di Roma. Attraverso ad esso, Plotino ebbe sentore della dottrina soteriologica cristiana, della credenza cioè in un gesto esteriore compiuto da un essere soprannaturale per il riscatto dell'anima, altrimenti incapace del proprio salvamento. L'immanentismo assoluto di Plotino dovette restarne infastidito. Incaricò qualcuno dei suoi allievi di confutare gli scritti ufficiali della sètta e direttamente prese a combatterli (40), proclamando energicamente che è fallace un qualsiasi ideale se posto al di fuori delle capacità psichiche dell'individuo razionale. L'uomo « probo » cerca unicamente in sè le capacità e i mezzi del proprio affrancamento e della propria perfezione.

Lo rende sufficiente a sè stesso la sua consapevole superiorità su tutte le oscillanti fortune del mondo sensibile. Se esistono nel mondo differenze economiche e sociali, lo *spoudaíos* non si rammaricherà per questo: d'altronde egli ricava i criteri delle sue valutazioni. Ma, tradendo così le ragioni profonde e inavvertite della sua opposizione alla soteriologia cristiana, nella quale è l'unica scaturigine e l'unica giustificazione possibile dell'universale solidarietà umana, Plotino assevera che vi sono individui così radicalmente inadatti alla vita spirituale e così funzionalmente incapaci di prender posto fra i « probi »,

---

(40) **Nel c. 9 della II Enneade.**

che ad essi non compete nella vita altro compito, se non quello di amministrare agli altri le indispensabili cose materiali.

Sensibilmente più appariscenti le affinità con l'ascesi cristiana che rivelano gli scritti personali di Porfirio. Ma alla loro valutazione esatta occorre proporre un quesito di non agevole soluzione: quali sono stati i rapporti diretti fra Porfirio e il cristianesimo, quale la efficacia che l'insegnamento cristiano ha esercitato sul suo spirito e la sua cultura? Se non è possibile definire con verosimile approssimazione i rapporti corsi fra Porfirio ed Origene a Tiro e, più in generale, tra il futuro discepolo di Plotino e le comunità cristiane della Siria, della Palestina e dell'Egitto poco oltre la metà del terzo secolo (41), è giocoforza però riconoscere la vasta, profonda e diretta conoscenza che Porfirio dovette possedere della tradizione biblica e della letteratura cristiana. I frammenti superstiti della sua grande opera contro i cristiani (42) mostrano a quale diligente lavoro di esplorazione egli si fosse sobbarcato, prima di ingaggiare la polemica. Di simile circostanza deve assolutamente tenersi conto nel valutare l'apporto di Porfirio alla formazione della tradizione ascetica che sboccherà poi nel quarto secolo nelle forme disciplinate dell'ascetismo monastico (43).

---

(41) L'ultimo biografo e studioso di Porfirio, il Bidez (*Vie de Porphyre,* Gand, 1913) sottopone ad una critica scrupolosa la memoria degli scrittori ecclesiastici, che ne fanno un apostata.

(42) Di questi frammenti A. v. Harnack ha dato un'edizione e un'analisi accurata.

(43) Il rimprovero va particolarmente mosso all'opera di R. Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca.* Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker. Göttingen, 1915. V. la recensione di quest'opera dettata dal Butler nel « Journal of Theological Studies » 1922, 21-35, 138-155, 222-238.

E' specialmente nella lettera alla moglie Marcella (44), — che Porfirio scrisse in età molto avanzata dall'oriente, e che può considerarsi come il suo testamento spirituale, — che par di cogliere più sensibile e più trasparente la reminiscenza e la sopravvivenza di motivi cristiani. Porfirio, ad esempio, vi abbozza una schematica raffigurazione della vita dello spirito e dei coefficienti che l'alimentano e la disciplinano: « quattro elementi principali, egli inculca alla sposa, siano saldi nella tua anima: fede, verità, amore e speranza. Poichè unica genuina salvezza è quella che si ottiene rivolgendosi a Dio, bisogna cercare, per quanto è possibile, di nutrire giuste cognizioni intorno a Lui: conosciutolo, lo si deve amare. Amandolo, occorre saturare l'anima di alte speranze intorno alla vita. E' infatti in virtù delle buone speranze che i buoni la vincono sui malvagi. Tali cardini così importanti, siano dunque ben saldi » (45). Dinanzi ad un'antropologia mistica di questo genere, il pensiero ricorre spontaneamente alla finale del canto paolino dell'amore (I. Cor. XIII. « tre grandi elementi sono al mondo, fede, speranza, amore: più grande, l'amore »). Sta di fatto che la singolare teoria dei quattro « elementi » (*stoicheía*) necessari, come piloni, all'edificazione del tempio divino dentro di noi, non ha riscontro nei precedenti della mistica plotiniana, mentre appare compiutamente spiegabile se si pensa che Porfirio sia giunto ad essa mediante una vera contaminazione di motivi cristiani e di motivi neoplatonici. Paolo aveva

---

(44) C. 24, nell'edizione Nauck, *Porphyrii philosophi platonici opuscula selecta*. Leipzig, Teubner, 1886.

(45) Nell'*In primum Alcibiadem* (ed. Cousin, *Procli philosophi platonici opera inedita*, p. 356 e s.): « Tre le monadi venienti prime nell'ordine delle realtà divine: fede, verità, amore ».

proclamato la necessità di tre fondamentali valori religiosi: la *pístis*, l'*elpís*, l'*agápè*. Porfirio deve essere rimasto colpito e in pari tempo insoddisfatto di questa formola incisiva. L'*agápè* non aveva valore per lui, che pure andava cercando una tavola di valori programmatici per il perfetto *spoudaíos*. Plotino non aveva asserito, in armonia con la tradizione platonica, che nell'opera faticosa della elevazione spirituale il filosofo, l'amico delle Muse, e l'uomo che ama, portano condizioni di spirito favorevolmente predisponenti? Porfirio poteva pensare che fosse conveniente, in un assioma sintetico riassumente la legge della vita interiore, parlare più tosto di *éròs* anzichè includere la concezione, di uno strano sapore barbarico, dell'*agápè*. E doveva in pari tempo pensare che fra i coefficienti di una integrale esperienza del divino non potesse mancare l'*alétheia*. Da simile processo di elaborazione del motto paolino deve esser nato il capitolo più caratteristico della lettera a Marcella.

Può darsi anzi che non sia azzardato scoprire più da presso il processo di adattamento, quando si scopre il filosofo parlare non di « speranza » al singolare — categorico precetto, caro ad ogni anima di cristiano primitivo aspettante il Regno — bensì di « speranze » buone, solo capaci di diversificare nel mondo gli uomini retti dagli stolti. Ma forse può dirsi di più. Simile processo di adattamento e di interpretazione filosofica si coglie in sviluppo anche al di là di Porfirio. Questi nel suo programma di vita spirituale aveva fatto proprio, integrandolo, il postulato paolino. La triade dei carismi si era trasformata in una tedrade. Ad un secolo circa di distanza, Proclo tornava, forse per amore di simmetria retorica, alla formulazione

triadica e sacrificava, nella formula porfiriana, la categoria etica che per lui aveva minor valore: la « speranza ». Cogliamo qui l'ultimo stadio delle trasformazioni subìte dal motto paolino, nel suo passaggio attraverso il recinto neoplatonico (46).

Ma pur se più o meno consapevoli tracce di formazione cristiana affiorano nella pedagogia mistica di Porfirio, il suo pensiero, la sua visione della vita spirituale rimangono squisitamente dominati dall'ispirazione neo-

---

(46) E' grave lacuna della storia della primitiva ascesi cristiana dettata dallo Strathmann (*Geschichte der frühchristlichen Askese bis zum Entstehung des Mönchtums.* Bd. I, Die Askese in der Ungebung des werdenden Christentums) lo aver trascurato la segnalazione dei parallelismi al progrediente ideale ascetico nel cristianesimo che si ricavano dalla lettera di Porfirio a Marcella. Il Reitzenstein (*op. cit. Excurs,* p. 242,255) va al polo opposto, e trae da Porfirio argomento per negare l'originalità dell'inciso paolino e della dottrina antropologica e mistica che esso implica. Facendo propria un'osservazione di Giovanni Weiss, sul tono di sicurezza con cui Paolo enuncia il suo aforisma, e che può spiegarsi solo con l'ipotesi che si tratti di uno « Sprichwort oder Herrenwort » ricco di propria virtù normativa; intendendo l'*ora* in un significato strettamente allusivo alla permanenza di tre sole attitudini spirituali « quando sopraggiunga le perfezione »; ponendo in rapporto l'asserzione paolina sul carattere lacunoso della nostra visione attuale « attraverso uno specchio, in enigma » con l'inciso porfiriano, pure nella lettera a Marcella: « si protenda dunque l'intelletto verso Dio, rispecchiato nella somiglianza di Dio, e segua all'intelletto l'anima », e con l'interpretazione neoplatonica del mito orficodionisiaco dello specchio in cui Dioniso si stava contemplando quando i Titani lo smembrarono, il Reitzenstein propende a ritenere che l'*agape* di cui si parla nel versetti finali del canto paolino non sia più, come nei primi, l'amore dei fratelli, bensì l'amore di Dio; che gli *elementi* di cui Paolo afferma la permanenza indefettibile nell'io futuro dovessero avere per i corrispondenti di Corinto un significato ed un valore più netti di quanto a noi non possa apparire; che infine così Paolo come Porfirio dipendano da qualche vecchio motto misteriosofico, nel quale erano indicati i coefficienti della perfezione mistica e le basi su cui doveva innalzarsi l'edificio del *verbo* interiore negli iniziati e nei perfetti. Ho discusso l'ipotesi del Reitzenstein in *Più grande, l'amore!* nei « Saggi sul cristianesimo primitivo », p. 27 e ss.

platonica, giunta in lui alla più pura espressione di sè. Nei suoi ammonimenti l'intento etico si accoppia costantemente allo slancio della contemplazione mistica e della devozione. Sempre nella lettera a Marcella raccomanda: « Per mezzo delle preghiere degne è concesso di contemplare come in uno specchio Iddio, il quale non è veduto da occhio corporeo, nè da animo maculato da turpitudini o oscurato da vizi. La bellezza di Dio è senza macchia, vivificante e fulgente di verità. Il vizio si nasconde sotto l'insipienza e genera la vergogna morale. Chiedi adunque a Dio quel che rappresenta il suo volere e che Egli stesso è: saldamente convinta che quanto più un'anima va dietro ai desideri foschi del corpo, tanto più si allontana da Dio, precludendosi la possibilità della sua conoscenza, anche se gli uomini la ritengano divina (47). Segua dunque la mente Dio, riguardandosi nella somiglianza di Dio. Alla mente tenga dietro l'anima, e all'anima la figura corporea, con quella purità che le è possibile, poichè il corpo dominato dalle passioni, riverbera sull'anima la sua obbrobriosa schiavitù ».

Ed è in questa concezione mistico-ascetica della vita spirituale che Porfirio si ricongiunge al grande movimento ascetico post-costantiniano. Alcuni suoi aforismi antropologici ed etici costituiscono parallelismi precisi alla precettistica ascetica cristiana. Anche negli ultimi suoi scritti, come le *Aformai,* Porfirio si rivela fedele al suo programma: « l'anima — egli dice — è vincolata al corpo a causa del suo tendere verso le passioni che emanano come una caligine dall'organismo corporeo. Se ne scioglie, in virtù della impassibilità dei medesimi organi sen-

(47) Sarebbe qui per caso un'allusione al culto imperiale?

sibili. Vi sono infatti due generi di morti: il primo è quello letterale, noto a tutti, il secondo è quello che implica il discioglimento dell'anima, la quale si divincola dal corpo e se ne affranca. Questo secondo genere di morte non è a tutti noto: è la morte dei filosofi ». Ad essa si perviene per gradi, in virtù di uno speciale tirocinio virtuoso. « Vi sono tre categorie di virtù, perchè altra è la virtù dell'uomo politico, altra quella del filosofo, altra infine quella dell'intelletto, giunto alla perfetta contemplazione dell'estasi ». Ma ogni virtù esige sforzi e tirocinio laboriosi: « Chiunque vuol raggiungere il bene operare deve assiduamente sforzarsi. Sai bene — dice Porfirio alla moglie (c. 7) — che anche Ercole, i Dioscuri, Esculapio, altri figli di dei, attraverso fatiche aspre e dure prove batterono la via che conduce alla beatitudine dei celesti. Similmente Dio non è cercato dagli uomini amanti dei piaceri, bensì da quelli che imparano a sopportare nobilmente le difficoltà e i disagi della vita.... Non è possibile che chi ama Dio ami anche il piacere e il corpo. Poichè chi ama il corpo e i piaceri, è anche avido di ricchezze, e quindi ingiusto ed empio verso Dio e verso i genitori, e pecca anche verso gli altri; cosicchè, anche se faccia sacrificio di ecatombi e adorni i templi di doni innumerevoli, è tuttavia irreligioso ed intenzionalmente sacrilego ».

Un senso così profondo e così affinato del dovere che vincola l'uomo all'intimo congiungimento col divino nella attuazione del bene non poteva andare disgiunto da un disdegno geloso per ogni banale e plebea profanazione del sacro. Nessun discorso alla folla — prescrive Porfirio — intorno a Dio. Nulla di comune, giammai, fra la sapienza divina e l'anima che cerca il cicaleccio degli

uomini e il plauso pubblico. E' molto meglio tacere che profferire intorno a Dio parole profane (48). « Ti renderà degna di Dio il non dire nè fare nè sapere nulla che sia di Dio indegno, poichè l'uomo che è degno di Dio è sulla via di diventare egli stesso Dio ».

Gli insegnamenti e i consigli di Porfirio in materia religiosa si riducono così ad inculcare il disprezzo del culto esteriore, quando non sia accompagnato dalle opere buone e da un puro sentimento del divino; l'unione con Dio, attuata nella condotta immune dal malefico influsso dei demoni; la pratica della pietà, attraverso il culto mondo della virtù più vigile e più zelante. La conclusione della lettera a Marcella è la più tipica e la più completa formulazione della precettistica ascetica. Dopo aver segnalato la triplice categoria di leggi, la categoria divina, quella naturale e quella sociale, Porfirio proclama che l'uomo consapevole del suo destino deve assolutamente disinteressarsi del conseguimento di un qualsiasi bene materiale, onde vivere intensamente la vita dello spirito. « Se noi siamo per natura legati strettamente ai vincoli materiali (*edéthèmen phúseoòs desmois*), possiamo però infrangere la naturale catena e imprigionare a nostra volta il corpo che ci lega, che è morte ed abbiezione (*désai tón désanta*). E' immensamente beato tutto ciò che nasce da un'anima vergine e da un'eccelsa mente, giacchè solo dalle cose incorruttibili promanano le incorruttibili, mentre quanto è generato dal corpo è stato giudicato immondo da tutti gli dei ».

Pochi anni dopo la morte di Porfirio, un altro filosofo,

---

(48) In forma esoterica Giamblico ammonisce: « Non portare l'immagine della divinità incisa sugli anelli ».

della medesima scuola, portava ad un più alto livello di concretezza e di realtà gli ideali ascetici enunciati dal predecessore: Giamblico, orientale anche lui di nascita, più ricco di elementi pitagorici e di tendenze misticizzanti. Come Porfirio, egli muove da un postulato che desterà più tardi così profonda impressione in sant'Agostino: « Il corpo deve essere crudamente rinnegato e mortificato, perchè l'anima possa rimanere, felicemente, con Dio ». Nel *Discorso esortatorio alla filosofia* (49), attingendo alle migliori tradizioni della spiritualità neoplatonica e neopitagorica, Giamblico espone tutta una disciplina ascetica, di cui sono realmente sorprendenti le affinità di ispirazione, e a volte anche di dizione, con le regole di uno dei più insigni ed eloquenti rappresentanti dell'ascetismo cristiano nel quarto secolo, Evagrio pontico. In forma simbolica e aforistica Giamblico addita il sentiero della piena vitalità spirituale. Avvicinati ai templi a piedi nudi (nutrisci cioè in te il senso più rispettoso del divino); evita le vie battute (vivi nella compagnia dei pochi); conserva la tua lingua nel silenzio; adora prostrato la voce della brezza che soffia (simbolo dello spirito); non stropicciare con la spada il fuoco (rispondi cioè con la pazienza e la mansuetudine all'ira); avvicinati all'uomo che porta un gran peso sulle spalle e alleggerisci il suo carico; nulla ti appaia incredibile di tutto ciò che riguarda il divino; non portare anelli (la filosofia è un'assidua riflessione sulla morte; l'anello è il corpo, da cui ci dobbiamo disciogliere); non sposare donna che porti oro (non seguire quei sistemi filosofici che alimentano la boria, la vanità, la superbia ed il fasto).

---

(49) *Esortazione alla filosofia*. Ed. Pistelli, Leipzig, Teubner.

Così gl'ideali etici raggiungevano, anche nel paganesimo, un'elevatezza e una purità singolari, proprio quando il cristianesimo, superata la prova della persecuzione, divenuto religione ufficiale, andava incontro al più serio e insidioso cimento: quello racchiuso nel pericolo della corruzione mondana.

Lo storico, il quale va alla ricerca dei presupposti e degli antecedenti del grande fenomeno monastico ed ascetico, che dal quarto secolo non ha più cessato di accompagnare e contrassegnare la vita del cattolicismo nel mondo, non può fare a meno di segnalare e di confessare le sostanziali simiglianze che avvicinano l'una all'altra la spiritualità del monachismo e la concezione mistico-antropologica e la pratica ascetica di alcune scuole filosofiche e di alcune organizzazioni del paganesimo sincretistico.

Ma cogliere delle affinità non equivale giammai a risolvere un problema: significa sempre, più tosto, porlo. Nella lenta elaborazione delle loro forme, la cultura e la spiritualità del paganesimo mediterraneo erano pervenute a concezioni di etica individuale altissime, e a precetti pratici di una purezza e di una nobiltà irreprensibili. Il problema dunque si pone netto e circoscritto: quali sono gli elementi specifici che hanno assicurato il trionfo alla morale cristiana e quali sono i tratti differenziali che hanno provocato il proselitismo rapido e vittorioso dell'ascetismo organizzato del quarto secolo?

La risposta sarà data da una esplorazione del processo mediante il quale le concezioni ascetiche, nello stretto significato del termine, si sono lentamente acclimatate nel cristianesimo, per trovare, nell'epoca post-costantiniana, una realizzazione pratica vasta ed organica.

Noi potremo così probabilmente constatare che le ragioni del trionfo cristiano non vanno ricercate nei principi della sua morale privata e individuale, di fronte alla quale alcune forme di morale pagana non avevano nulla da invidiare: bensì in alcuni suoi principi di morale pubblica, che gli hanno conferito dei sorprendenti poteri di trasformazione nel fascio dei valori sociali costituiti. E che l'ascetismo cristiano organizzato, all'indomani della conversione di Costantino e della incipiente mondanizzazione ecclesiastica, ha voluto rappresentare uno sforzo imponente per mantenere, ad ogni costo, alla morale pubblica del Vangelo, la sua efficienza e la sua purezza.

II.

L'ASCESI NEOTESTAMENTARIA E SUB-APOSTOLICA.

« Come potrò raffigurare la mia generazione? Mi par simile a quei ragazzi che, sulle piazze, fanno al gioco lamentoso e al gioco lieto, e si dicono a vicenda: — ecco, vi suonammo il flauto e non danzaste, ci lamentammo, e non vi batteste il petto. — Infatti, si presentò Giovanni; non mangiava e non beveva. Hanno detto: costui è indemoniato. E' venuto il Figliuolo dell'uomo: mangia e beve come gli altri. E vanno dicendo: ecco un mangione ed un bevone, amico dei pubblicani e dei peccatori. Non fa nulla: la sapienza sa trarre il giusto da tutti i suoi figli ». (Mt. XI, 16-19) (1).

La parabola, pronunciata indubbiamente in un momento avanzato dell'opera missionaria di Gesù, quando la sorda e ostile resistenza al suo messaggio si delineava irriducibile, mentre scolpisce la differenza profonda che separava la predicazione e la pratica del Battista dal tenore quotidiano di vita di Gesù e del suo primo nucleo di di-

---

(1) I « figli della sapienza », di cui è detto nell'Ecclesiastico (IV, 12) che ricevono ininterrottamente la vita dalla loro madre, sono, evidentemente gli spiriti docili e semplici che sanno scoprire il buono così nella predicazione del Battista, come in quella di Gesù. I codici sinaitico e vaticano sostituiscono all'inciso « dai suoi figli » l'altro « dalle sue opere ». Ma si tratta di una evidente correzione.

scepoli, fissa la caratteristica specifica dell'etica neotestamentaria, dei suoi presupposti e dei suoi canoni. Il messaggio del Cristo non implica una precettistica ascetica, vale a dire il codice di un paziente tirocinio morale, che addestri l'individuo al dominio costante delle sue forze inferiori, in vista di una superiore impassibilità, refrattaria ad ogni contaminante attacco della sensibilità e della passione. Appunto perchè messaggio religioso, anzichè precetto di scuola o programma di setta, l'annuncio di Gesù getta le sue radici e trae le sue energie esaltanti dall'entusiasmo acceso dalla visuale del Regno imminente. Lo insegnamento suo implica una visione della vita, dell'economia delle sue leggi, dei suoi logici destini, da cui deve fatalmente scaturire il programma e l'obbligo della più larga e radicale rinunzia, senza però che questa sia in alcun modo vincolata ad una precettistica e ad un esercizio paziente, come invece vuole, per definizione, ogni pratica concreta dell'ascesi. Nella esperienza evangelica, avvivata dalla certezza assoluta del prossimo conseguimento del Regno e imperniata sul valore centrale della conversione (*metánoia*), la perfetta e sdegnosa rinunzia ai beni della terra, ai soddisfacimenti volgari, alle finalità concrete del successo umano e del benessere materiale, rappresenta la conseguenza spontanea di un orientamento spirituale intimo, che non chiede la sua giustificazione teorica ad una antropologia coerentemente dualistica e ad una pedagogia stilizzata. Pur mescolandosi a tutte le espressioni dell'esistenza quotidiana, il credente nel Regno ha l'ago della sua spiritualità costantemente rivolto verso le trascendenti mète della sua speranza e del suo ideale.

Per questo la morale del Vangelo è una morale supe-

rascetica, è la morale della sublimità e del paradosso. Il bene operare di coloro che aderiscono ad esso, le manifestazioni della loro pietà religiosa, le loro pratiche devozionali, nulla avranno di comune con l'ostentata compunzione degli istrioni, che nei luoghi sacri atteggiano il volto ad austera gravità, perchè siano riguardati ed ammirati dagli ingenui; che sulla pubblica via offrono i lineamenti contraffatti, perchè si almanacchi sulla estenuata macerazione dei loro digiuni; che ai crocicchi si pavoneggiano delle loro elemosine, perchè se ne esalti la pingue copiosità. Essi al contrario ungeranno il loro capo di olio aromatico, profumeranno il loro volto di essenze, quando mortificheranno spietatamente la loro gola; distribuiranno di soppiatto, senza clangore, le loro elargizioni, dimenticando immediatamente quel che avranno donato, effonderanno nel segreto le loro preci all'orecchio di Dio, rapide e svelte, come può farsi all'orecchio di un padre, cui basta rivolgere un cenno di amore, perchè comprenda ogni bisogno e conosca ogni prova. Naturalmente intimi e sottili sono i coefficienti psichici di una simile disposizione interiore. Per guadagnarla, occorre aver lacerato i velari spessi e opachi che le convenzioni hanno tessuto e hanno innalzato dinanzi allo sguardo umano, onde impedirgli di scorgere nel mondo e nei fratelli il volto radiante di Dio. Gesù li aveva stracciati di colpo. La vita è attossicata dalla cupidigia dell'ingordo benessere materiale e dalle rivalità fatue dell'orgoglio. Il seguace del Figlio dell'uomo dovrà accostumarsi a vivere di spensierata fiducia e di inalterabile letizia. « A che prò preoccuparsi — domanda Gesù ai suoi discepoli — del vostro alimento e del vostro vestito? O che l'anima non val più del cibo, e il corpo, più del proprio indu-

mento? Ecco: contemplate gli uccelli dell'aria. Non seminano, non mietono, non chiudono il raccolto nei granai. Il vostro Padre celeste, immancabilmente, li nutre. Non valete voi più di loro? Prendete esempio dai fragili narcisi del campo. Non si affannano: non tessono. Eppure, in verità, nè pur Salomone, in tutto il fulgore della sua gloria, è riuscito ad indossare una veste simile alla loro. Orbene: se un'umile erba di prato, oggi verde, domani destinata al fuoco, riceve da Dio un abbigliamento di tal bellezza, di che cosa avrete a temere voi, gente di poca fede? Cercate innanzi tutto il Regno di Dio e la sua giustizia. Tutto il rimanente verrà da sè. Perchè dove voi riponete il vostro tesoro, verso là si orienta immediatamente il vostro cuore» (Mt. VI). Quando il cuore dell'uomo sia tutto investito dalla luce del Regno, in cui il Padre spiegherà trionfalmente le risorse inesauste della sua giustizia riparatrice e della sua pace inviolabile; quando sia divorato dalla fiamma della sua speranza operosa; l'uomo sarà come un albero sano e vegeto, sui rami del quale vengono spontaneamente a maturazione i frutti della bontà e del perdono; sarà come una solida dimora, innalzata sulla roccia, contro le mura della quale batteranno invano le acque melmose dell'alluvione mondana. Questa etica della spontaneità e del disinteresse cozzava irrimediabilmente contro l'etica dei codici e delle pratiche prescritte: la oltrepassava e la svuotava di contenuto e di significato. Qual valore si può attribuire ai precetti esteriori della purificazione legalistica e della disciplina rituale, ai mille divieti, in cui si moltiplica, rifrangendosi e depauperandosi, l'esigenza del dovere reciproco, quando la legge assoluta della carità e della mitezza venga attinta direttamente dallo sfolgorio

della bontà del Padre, il quale attende i propri figli sui margini del suo reame imminente? Il messaggio di Gesù annullava logicamente tutta la costruzione ponderosa del culto e della casuistica nel Giudaismo, pure salvandone e affinandone la sostanza morale. Di questa stessa morale trapiantava audacemente i canoni e le norme in una sfera di valutazioni superiori, non rifuggendo dal sanzionare atteggiamenti, che alla stregua dei criteri normali, non potevano non essere giudicati opportunistici ed interessati. Egli trasse ad esempio un giorno una comparazione sorprendente dal caso ipotetico di un amministratore fraudolento, che, denunciato al proprio padrone per le sue irregolarità, ricorre ad uno scorretto salvataggio. Chiama uno dopo l'altro i debitori del padrone e cerca di farsene dei protettori benevoli per il dì della sua immancabile cacciata, alterando a loro favore l'ammontare del debito rispettivo (Lc. XVI). E quindi commenta: « il padrone dovette lodare l'amministratore infedele, perchè aveva agito con accortezza. Chè, in realtà, i figli di questo secolo, al cospetto della loro generazione, si rivelano più astuti dei figli della luce. E allora io vi dirò: fatevi pure degli amici col denaro della iniquità, onde, quando venga a mancare, vi accolgano, amichevolmente, nelle tende dell'eternità ». Non esiste, evidentemente, agli occhi di Gesù una ricchezza che non sia iniqua: iniqua nelle passioni di cui vive e in cui si ripercuote. Poichè solo la truffa e l'intrigo possono essere i servi di *mammona*: e solo la cupidigia e l'egoismo possono essere i suoi figli. Il mondo che si affanna perdutamente dietro il miraggio della fortuna materiale, è, per costituzione, il dominio dell'inganno e l'eredità della passione. E' fatale ed è irreparabile. Il credente nel Regno riguarderà

pertanto con lo sguardo della tolleranza longanime e della indifferenza impietosita l'armeggìo logorante mediante il quale gli uomini si contendono, come cani famelici intorno ad un letamaio in putrefazione, i lembi delle periture floridezze mondane. Ma in pari tempo cercherà di emulare, nel suo traffico che mira unicamente alla luce, l'industriosità piena di risorse che i figli delle tenebre spiegano nella tutela affannata dei loro interessi volgari. Anche dalla iniquità egli saprà spremere mezzi per l'accaparramento delle tende che aspettano in cielo il suo riposo beato. Ma la sua industre accortezza non distoglierà mai la pupilla dai tabernacoli eterni e non scambierà mai i fini della giustizia trascendente per quelli del successo e dell'impinguamento terreni.

Dovunque l'egoismo e la passione minacciano di inquinare l'espansione della spiritualità nell'uomo, la consegna di Gesù è solenne e spietata. La vita morale è un rischioso sentiero. Invece di servire nel percorrerlo, gli organi della sensibilità sembrano elevarsi sul passo dell'uomo come insidiosi trabocchetti. In tal caso dovranno essere soffocati e recisi, perchè il Regno di Dio può accogliere storpi ed orbi, ma non già contaminati ed impuri (Mt. VI). Gesù non dissimula la difficoltà del suo comandamento, che pur pare tanto più agevole della imposizione dura ed aspra del precursore. « Non crediate che io sia venuto a portare la pace sulla terra: non sono venuto a portare la pace, ma la spada. Perchè sono venuto a dividere il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera. Ormai i nemici ciascuno li avrà in casa propria. Chi ama suo padre e sua madre più di me, non è degno di me: e chi ama il figlio o la figlia più di me, non è degno di me. E chi non prende la sua croce

e non mi segue, non è degno di me. Chi ha cara la propria vita, la getterà allo sbaraglio: e chi avrà per amor mio gettato la sua vita allo sbaraglio, la ritroverà » (2) (Mt. X). In questa legge suprema dell'etica neotestamen-

(2) Questo ultimo inciso rappresenta probabilmente l'aforisma più solenne e più denso di contenuto di tutto il Nuovo Testamento. Esso si ritrova identico nei Sinottici. In Marco è pronunciato dal Maestro dopo il riconoscimento messianico di Pietro a Cesarea di Filippo e insieme al primo annuncio della passione (VIII, 35): « colui il quale voglia salvare l'anima sua, la perderà: e colui il quale perderà l'anima sua a causa mia e del Vangelo, la salverà! ». Matteo e Luca, oltre a dare il parallelismo perfetto del passo dopo la scena solenne di Cesarea (XVI, 25 e IX, 24) ripetono la sostanza dell'insegnamento, attingendo ora dalla seconda fonte, il primo nel discorso missionario (X, 38), il secondo dopo la parabola del banchetto (XIV, 26). Evidentemente il nucleo primitivo dell'ammonimento è tutto nella consegna: « per salvare la vita, occorre perdersi »: profondo giuoco di parole e di concetti sul triplice valore di *psiche* (ebraicamente *nephesh*), intesa cioè come anima, come vita, infine come soggetto personale. Il Dalman (*Die Worte Jesu*, 137) rimanda all'Apocalissi di Baruch (anche il Charles, al II Baruch, *Pseudepigraha*, 509, dà il parallelismo matteano): « per che cosa dunque gli uomini hanno perduto la loro vita, e per che cosa mai han cambiato, quelli che erano sulla terra, la loro anima? » (LI, 15). Ma non è affatto necessario il pensare con il Loisy (*Ev. Syn.*, II, 22) che l'abbinamento del motto, qual'è in Marco, con l'altro: « chiunque vuole procedere dietro a me, neghi sè medesimo, e prenda la sua croce e mi venga appresso » rappresenti una importazione e una interpretazione di sapore paolino (Gal. II, 19), quando Giuseppe Flavio ricorda le crocifissioni in massa di giudei ordinate da Varo, da Quadrato, da Gessio Floro (*Arch.* XVII, 10-4 e *Guer.* II, 12-6; 14-9; V, 21-1). Cade molto meglio in acconcio, ad illustrazione marginale dell'ebraismo che è nella costruzione marciana di « seguire » con « dietro a qualcuno » ricordare come frequentemente nel Vecchio Testamento la nozione del procedere e del marciare è associata con quella della perfezione morale (Gen. VI, 19; XVII, 1; Sal. LXXXIV, 12). Nel mondo filosofico greco, « la sequela di Dio » costituiva la nota fondamentale nella esposizione che Aristodemo dava del sistema pitagorico (nella vita di Pitagora dettata da Giamblico, 127). Inoltre uno scrittore utilizzato da Stobeo (Ec. II, 249, 8 ed. Wachsmutz) riferisce come precetto aristotelico, questo: « segui Dio », non mancando di segnalarne l'affinità con la consegna platonica, di cui la espressione più alta è nella pittura del vero filosofo data nel Teeteto (176, S. D.), di probabile ispirazione pitagorica pur essa.

taria è in embrione e nel medesimo tempo spinta alle sue estreme possibilità la prassi rinunciataria di tutta l'ascetica cristiana, non raccomandata però ad un materiale ed esteriore distacco dal mondo, bensì ad una spirituale ribellione a tutti i canoni delle sue valutazioni e a tutte le graduatorie delle sue finalità. Proprio dopo aver prospettato i vincoli familiari come un possibile impedimento alla compiuta attuazione della palingenesi cristiana, il Vangelo di Marco (X. 21), nell'episodio del giovane ricco, stabilisce il collegamento imperioso fra la rinuncia al possesso e il conseguimento del Regno. Infine la perfetta continenza è additata, anch'essa, come una condizione postulata dalla prospettiva e dal desiderio predominante del trionfo nel Regno (Mt. XIX).

Strettamente aderente al messaggio etico racchiuso e trasfigurato nella predicazione del Regno, san Paolo affida anch'egli la sublimazione dell'azione etica alla trasposizione della carne nello spirito. Ma lo spirito è per lui il Signore, e il Signore è la comunità stessa. Onde la sua morale si colora strettamente di ecclesiologia e l'economia della nuova vita associata è la norma suprema delle sue valutazioni in fatto di condotta. Paolo è tutto in uno sforzo costante e animoso per instaurare nelle anime dei suoi convertiti, in cui ha abbattuto senza misericordia l'altare della legge, la convinzione gioiosa che la legge è sinonimo di carne, e quindi di peccato e di morte, e che il credente, affrancato dalla tutela mortificante della legge, è anche, in pari tempo, uscito dalla sfera della carne, per essere tuffato nella atmosfera dello spirito, e quindi della impeccabilità e della giustizia. « Voi ormai non siete più nella carne, bensì nello spirito: poichè lo spirito di Dio alberga in voi... Che se

Cristo è in noi, oh, in verità, il corpo rimane morto a causa del peccato, ma lo spirito è vita, in vista della giustizia. E se lo spirito di Colui che trasse Gesù di tra i morti dimora in voi, quegli stesso che ha chiamato dai morti il Cristo Gesù, vivificherà i vostri corpi mortali, mediante lo spirito suo, che è fin d'ora in voi » (Romani VII, 9-11) (3).

I « santi » non possono tornare alla colpa se non esercitando la più mostruosa violenza alla loro nuova natura. Morti al peccato, poichè assimilati alla morte del Cristo, attraverso la iniziazione battesimale, essi sono risorti in lui e procedono ormai in una insopprimibile novità di vita. « Se, dice san Paolo, ci avviticchiammo a Lui nella solidarietà della sua morte, cresceremo insieme a Lui nella solidarietà della risurrezione: ben persuasi ormai che la nostra vecchia individualità fu crocifissa con Lui, onde fosse annientato il corpo del peccato, e noi non fossimo più costretti a servire alla colpa..... Affrancati dalla colpa, fatti schiavi di Dio, i cristiani fruttificano nella santità, verso la loro indefettibile mèta: la vita eterna » (Rom. VI).

Chè, appunto, la prova apodittica della loro rinascita nella fede e del loro intimo rinnovamento nello Spirito, i cristiani la posseggono nelle manifestazioni stesse della loro vita associata, in seno alla quale non è dato più di cogliere quelle che sono le opere della carne, e non si rivelano invece che le opere dello spirito: le quali sono l'amore, la gioia, la pace, la longanimità, la benevolenza,

---

(3) Sulla morale di san Paolo ci limitiamo a rimandare alle buone pagine di P. Gardner, *The religious experience of Saint Paul*. London, Williams a. Norgate, 1913, c. VII, The pauline ethics.

la bontà, la fede, la mitezza, la dignità morale ». Contro simili opere non v'è legge che tenga » (Gal. V. 23).

Si direbbe che la stretta saldatura frapposta fra la coscienza morale e l'esperienza mistica la quale sgorga dall'associazione religiosa con le anime guadagnate alla medesima fede, costituisca in san Paolo il surrogato valido del tirocinio ascetico, nella pratica eroica del bene. Nella sua pedagogia, svincolata arditamente da ogni norma esteriore, la nuova radice della purità inculcata ai credenti è nella consapevolezza vigile del legame che stringe ogni fedele alla massa dei fratelli, nei quali si perpetua la vita corporea del Signore. Perchè l'iniziato non appartiene più a sè stesso. Entrato a far parte, attraverso il rito battesimale, di un organismo mistico che rappresenta il proiettarsi del Signore nello spazio e nel tempo, egli non può cedere il proprio corpo al dominio tenebroso della colpa e delle soddisfazioni carnali. Colui il quale è membro della comunità, che è il Cristo e il tempio dello spirito, non può impunemente manomettere la dignità del proprio essere. Ogni compiacimento animale ricavato dalla sensibilità, rappresenta una sottrazione di ricchezze non proprie, una contaminazione di realtà extracarnali. « Non sapete voi che i vostri corpi sono altrettante membra di Cristo? Come mai dunque mi attenterò di prendere le membra del Cristo e di costituirle membra di una cortigiana? O non sapete voi forse che chi avvicina una cortigiana viene a costituire con essa un solo organismo?... Chi invece si accoppia con il Signore, diviene con Lui un solo spirito. Fuggite dunque ogni forma di fornicazione... O non sapete che il vostro corpo è il tempio dello Spirito Santo dimorante in voi,

datovi da Dio, e che voi quindi non vi appartenete più? » (I. Cor. VI. 13-20).

Ma i medesimi valori ecclesiologici che inducevano Paolo a scoprire nel fatto stesso dell'associazione carismatica la scaturigine e la sanzione della trasfigurata moralità nello Spirito, dovevano indurlo a patrocinare, di pari passo con la pedagogia che affida a una profonda consapevolezza della dignità dell'organismo cui si appartiene, la giustificazione della propria abnegazione, la pedagogia della quotidiana mortificazione e della laboriosa ascesi. Il semplice entusiasmo può costituire l'atmosfera in cui maturano spontaneamente le supreme rinuncie sol quando esso spieghi la sua azione in esigui manipoli, divorati da un'ardente fede e da una cieca speranza. Non a pena questi manipoli amplino l'ambito del loro proselitismo e della loro conquista, non a pena la scomparsa degli eccezionali animatori e l'affievolirsi dei vagheggiati miraggi attenuino la sicurezza che non ragiona, l'alto tenore etico della vita associata deve necessariamente essere raccomandato alla dura disciplina del quotidiano tirocinio ascetico.

San Paolo proclama, ad ammonimento e ad esempio, di praticarla. Traendo una efficace comparazione dalle mode sportive del suo tempo, che offrono così di frequente spunto di parallelismo e di analogie alla sua propaganda morale, egli raffigura il campo dell'attività spirituale ad uno stadio; la finalità, al premio dei vincitori; l'esercizio della moralità, all' addestramento ginnastico: « Ognuno che partecipa alle gare dell'agone, tutto si addestra a sostenere. E costoro per conseguire una corona corruttibile, noi invece in vista di una corona immortale. Sicchè anch'io corro in modo da non fallire al traguardo;

così meno i miei colpi, da non batter l'aria. Ma copro di lividure il mio corpo e lo tengo schiavo, affinchè dopo aver tanto predicato, non debba meritare proprio io un ripudio » (I. Cor. IX. 25-27).

E le norme caratteristiche e fondamentali dell'ascesi, la continenza nei rapporti sessuali, la penitenza e l'astinenza nel regime alimentare, sono da lui o apertamente patrocinate o coscientemente tollerate nell'ambito delle comunità a lui più legate. Ai fedeli di Corinto che, sotto l'impressione della crescente delusione per il ritardo frapposto nell' avvento del Regno, avevano mostrato di preoccuparsi della sorte poco lieta delle loro ragazze da marito, a cui l'attesa nella verginità faceva perdere propizie occasioni, esponendole ad un irreparabile nubilato, Paolo risponde: « Per quanto riguarda le vergini, non ho comando del Signore: ma dò un consiglio, come uomo che ha ricevuto dal Signore la grazia di esser degno di fiducia. Penso che in vista dell'incombente angustia, ognuno rimanga com'è: chè buona cosa è per l'uomo comportarsi così. Sei tu vincolato ad una moglie? Non cercare d'essere sciolto. Se però prendi moglie, non pecchi, e se una fanciulla si marita, non pecca; ma cotesti avranno tribolazioni nella carne e io vorrei risparmiarvele. Questo io dico, o fratelli: il tempo è ormai accorciato. Onde, coloro che han moglie debbano essere come coloro che non l'hanno; coloro che piangono ,come coloro che non piangono; coloro che tripudiano come coloro che non sono tripudianti; e chi acquista, come chi non debba restare a lungo nel possesso; e chi usa del mondo, come chi non debba usarne fino alla fine. Svanisce l'apparenza del mondo. E io vi voglio senza preoccupazioni. Il celibe non ha in mente che il Signore, e

non pensa che al modo di piacere al Signore. Il coniugato pensa per forza a cose del mondo: al come possa piacere a sua moglie. Onde la sua anima ne è divisa. E la donna non coniugata e la vergine ha in cima ai suoi pensieri il Signore, e anela ad esser santa nel corpo e nello spirito. La coniugata rivolge di necessità la sua attenzione a cose del mondo, al come piacere al marito. Dico tutto ciò in vista del vostro vantaggio: non davvero per tendervi un trabocchetto, unicamente perchè, incessantemente, il vostro contegno sia dignitoso e tutto intento al Signore. Che se alcuno ha l'impressione di contrarre un certo disdoro dalla propria vergine, qualora oltrepassi l'età del marito, e reputa necessario che così accada, faccia pure quel che vuole: non pecca. Sposino pure. Ma chi rimane saldo nel proposito del proprio cuore, non essendo stretto da necessità, e può dominare il proprio volere, e questo vinse nel proprio animo, di mantenere cioè la propria vergine (nella sua condizione), farà pure bene. Onde chi dà a marito la propria vergine fa bene, ma chi non la dà, farà meglio» (4).

---

(4) In verità, il passo non sembrerebbe offrire il fianco a difficoltà. Data la fervida aspettativa del veniente Regno di Dio, che a Tessalonica faceva incrociar le braccia a tanti fedeli, ritrosi ad ogni forma di attività nella sicurezza della imminente palingenesi, doveva sembrare inutile il matrimonio. Ma il Regno tardava e nelle famiglie convertite dall'apostolo alla credenza messianica le ragazze dovevano vedere, con sgomento, sfiorire la loro giovinezza. I genitori fanno pervenire all'apostolo l'espressione della loro ansia. Paolo si trova stretto fra la necessità di ribadire la sua fede e quella di non alienarsi la fiducia e la fedeltà dei genitori trepidanti. E dà il consiglio prudente, ma chiaro. Facciano pure contrarre matrimonio. Non peccheranno, nè essi nè le loro figliuole, per questo. Ma, in pari tempo, Paolo proclama di nuovo la ristrettezza del tempo e le prossime immancabili calamità. Preferisce per loro lo stato continente, come quello che permette di dedicar tutta l'anima all'ideale del Signore, che viene. H. Achelis (*Virgines subintroductae*)

Qui la preferibilità dell'ideale continente allo stato matrimoniale appare logicamente vincolata alla forte e assorbente aspettativa del Regno. Non è tempo di indugi e di distrazioni: il fedele, secondo Paolo, non può dividere

---

il quale ha studiato la consuetudine sufficientemente diffusa nei secoli terzo e quarto di unioni continenti fra due cristiani di sesso diverso, e altri hanno creduto di poter riscontrare nei versetti 36-38 di questo capo paolino una trasparente allusione a tale istituto. L'interpretazione, difforme da tutta l'esegesi patristica, che non ha mai pensato di poter applicare l'inciso paolino ai rapporti di un celibe con una *virgo subintroducta,* si appoggia unicamente su un γαμείτω sostituito da pochi codici al γαμείτωσαν del V. 36 e su un ἐγκαμίζων sostituito pur esso da pochissimi codici al γαμίζων del V. 36. Si invoca pure il fatto che l' ἀσχημονεῖν è termine troppo energico per designare la colpa possibile di un padre, che neghi le nozze alla propria figliuola, e il particolare che Paolo parla di « vergine » e non di « figlia ». Sicchè, secondo i nuovi interpreti, si dovrebbe pensare che il caso sul quale l'apostolo è stato interpellato è il caso di un celibe il quale tiene presso di sè una *virgo subintroducta,* e ne è invaghito pericolosamente.

A costui Paolo concede, in base al suo assioma che « è meglio sposare che ardere » (I Cor., VII, 9), di venir meno all'impegno della continenza. L'Achelis veramente, non potendo ammettere la sinonimia fra γαμίζειν e γαμεῖν, suppone più tosto che l'individuo al quale la *virgo* era affidata sia, per età, poco adatto al matrimonio, per quanto non immune dalla tentazione della concupiscenza (ὑπέρακμος), e quindi pensi di accasarla ad altri (onde il γαμείτωσαν, che l'Achelis accetta). Ma nè pure in questa forma l'interpretazione del tratto paolino si salva dalla taccia di stiracchiatura anacronistica, (V. J. Sickenberger, *Syneisaktentum im erstem Korintherbriefe?* nella « Biblische Zeitschift » 1905, 44-69), e di raffigurazione paradossale della situazione. Come giudicare l'accortezza dell'apostolo il quale, per ovviare all'improvvisa passione di un patrono, gli suggerisce di dare la pupilla in sposa ad un altro? Ἀσχημονεῖν del resto è qui in antitesi all' εὔσχημον del versetto precedente e l'uso di παρθένος per θυγάτηρ non è fenomeno linguistico capace di creare imbarazzo. Il tratto paolino apre il varco più tosto ad un altro elegante problema: quali norme pratiche vengono in esso suggerite alla *patria potestas,* molto più larga, com'è noto, ai tempi di Paolo, circa il matrimonio delle figliuole? E non si può negare che da tutto il contesto dell'apostolo appar chiaro che egli tende a fare del matrimonio e della continenza un problema strettamente etico, individuale, nonostante il prominente rilievo ch'egli, in uniformità con i costumi circostanti, dà alla decisione del genitore.

il suo spirito fra le cure del giudizio incombente e quelle, banali e deprimenti, del carnale commercio.

Altrove l'apostolo è, più specificamente, posto dinanzi a pratiche tipiche di mortificazione ascetica, seguite da gruppi convertiti. Nella comunità di Roma, alla quale Paolo rivolge il proprio messaggio nell'ora della pienezza del suo successo e della sua maturità, esisteva un nucleo di fedeli il quale ci teneva a seguire consuetudini vegetariane ed astemie. Gli altri, ostentando quasi una superiore spregiudicatezza, se ne facevano beffe. Fedele al principio centrale del suo insegnamento — nell'amore tollerante è la quintessenza della legge — l'apostolo rimbrotta acremente questi ultimi: « Il debole nella fede accogliete, senza impegolarvi in discettazioni astratte. Ecco che l'uno crede di poter mangiare indifferentemente d'ogni cosa, mentre il debole mangia vegetali. Chi mangia di tutto non tenga in poco conto chi pratica determinate astinenze: e questi non voglia giudicare quegli, dal momento che Dio lo ha accolto ugualmente. Chi sei tu mai che ti periti di giudicare il servo altrui? E' cosa che riguarda unicamente il suo padrone se stia in piè o cada. E sta pur tranquillo che rimarrà saldo, perchè è ben in grado il Signore di sostenerlo... Chi mangia di tutto, lo fa in vista del Signore, poichè è anche il suo un modo di render grazie a Dio: e chi non mangia di tutto, lo fa ugualmente per il Signore, e a modo suo rende anch'egli grazie a Dio. Nessuno di voi vive per sè, e nessuno muore per sè. Vivendo, viviamo per il Signore; morendo, moriamo per Iddio. Vivi o morti, al Signore apparteniamo. Chè per questo Cristo morì e visse, onde acquistar la signoria di morti e di viventi. E tu perchè ti attenti di giudicare il tuo fratello? O perchè lo tieni

in non cale? Tutti, ricordalo, dovremo costituirci dinanzi al Tribunale di Dio... Non ci giudichiamo dunque a vicenda. Ma pensate più tosto a non collocare un inciampo o un trabocchetto sui passi del fratello. So benissimo ed ho la ferma convinzione nel Signore Gesù che nulla, di per sè, è impuro, se non per chi tale lo ritenga, chè in tal caso impura la cosa diviene. Se dunque a causa di un cibo il tuo fratello si contrista, tu non marci a norma dell'amore. Sta attento dunque a non trarre, col tuo mangiare, a rovina, quegli per il quale Cristo affrontò la morte. E non sia esposto a biasimo quel che è il vostro bene. Il Regno di Dio, ricordàtelo, non consiste nel mangiare e nel bere, ma nella giustizia, nella pace, nella gioia scaturienti dallo Spirito Santo..... Non distruggere, per un cibo, l'opera di Dio. Tutto, sì, è puro, ma trista cosa per l'uomo mangiare in modo da occasionare una caduta. Ottima cosa invece astenersi dal mangiar carne e dal bere vino, da tutto su cui possa incappare la semplicità del tuo fratello. La convinzione che tu nutri, tientela per te al cospetto di Dio. Beato colui il quale non si procaccia un giudizio, in quel che decide di fare! Ma chi nutre dei dubbi, se mangia, è già condannato, perchè il suo gesto non sgorga da una convinzione profonda. E tutto che non sgorga da convinzione, è peccato. Sicchè noi, i forti, dobbiamo sollevare le debolezze dei fiacchi, senza cercare di piacere a noi stessi » (Rom. XIV. - XV. 1) (5).

---

(5) Il tratto offre pochissime difficoltà testuali, la cui risoluzione possa avere peso per la nostra interpretazione. Al v. 21 alcuni codici (B, D, G, L, P) aggiungono ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ e il Richter commenta: « sollte die längere (Lesart) richtig sein, so würde das πρὸς zu beziehen sein auf den schmerzlichen Anstoss, den nimmt, σκανδ. auf die Verwirrung seiner sittlichen Begriffe ἀσθενεῖ

Già di per sè il modo nel quale Paolo designa gli « astinenti » della comunità Romana: « deboli ed impotenti » (*astheneís caí adúnatoi*) (6), mostra come egli non fosse disposto ad ammettere per segni di superiorità morale e religiosa pratiche ascetiche nel regime alimentare. Tutto dominato dalla visuale della parusia del Signore, e tutto preoccupato di instillare quell'entusiasmo divorante che la sua aspettativa doveva suscitare, l'apostolo non può assegnare una importanza rimarchevole a limitazioni scrupolose nella scelta delle vivande e a tassative astinenze. Come il Maestro, egli pensa che non è quanto è consumato dall'uomo, che possa inquinare lo spirito. Ma d'altro canto ha il massimo rispetto per le espressioni timorose di questi spiriti delicati che, pervenuti probabilmente al cristianesimo da correnti ellenistiche addestrate all'ascetismo (7), portavano nella loro

---

auf seine Glaubensschwäche, die Gefahr für sein Seelenheit befürchten liesse » (*Römerbrief*, 247-248). Al versetto 14 i codd. A, D, leggono δι αὐτοῦ invece di δι ἑαυτοῦ: il seguito del versetto, non ci fosse altra ragione, raccomanderebbe la seconda lezione.

(6) Anche a Corinto v'erano dei fedeli la cui coscienza « essendo debole », credeva di contrarre una contaminazione consumando carni offerte agli idoli. Si trattava di uno « scrupolo spirituale » analogo: I Cor., VIII.

(7) Quale fosse la provenienza e quali gli indirizzi spirituali dei « deboli » è argomento di lunga ed incerta controversia. L'ultima sua trattazione è quella di Max Rauer, *Die « Schwachen » in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen*. Freiburg, 1923 (« Biblische Studien » XXI, 2-3). Noi riteniamo con lui che i « deboli » della comunità romana cui san Paolo si rivolge fossero dei fedeli provenienti da quelle correnti ellenistiche, che all'epoca delle origini cristiane avevano portato al livello più alto le prescrizioni della loro etica individuale. La cultura pagana, elaborata sotto l'azione delle religioni soteriche e della speculazione specialmente neopitagorica, conosceva già la nozione di καθαρὸς in contrasto con κοινός. Una delle prime cose che Filostrato ci dice del suo eroe Apollonio di Tiana è che questi, a pena iniziato alla scuola di Eusseno, « si astenne da ogni alimentazione carnea, ritenendola impura e tale da aggravare lo spi-

nuova fede i medesimi propositi di mortificazione individuale e le identiche consuetudini di autodisciplina. Agli occhi di Paolo, le virtù caratteristiche del credente sono quelle che sgorgano direttamente dallo Spirito a Dio, la gioia, la pace, la giustizia nel mondo; ma poichè lo Spirito è il Signore, e il Signore vive nella comunità dei credenti, la legge della solidale carità vuole che ciascuno rispetti gelosamente e trepidamente le suscettibilità del proprio fratello, e vieti a sè ogni gesto che possa lasciare traccia di turbamento nella sua coscienza.

---

rito: si diede pertanto a mangiare solamente erbe e legumi, dicendo che è mondo tutto quello che è frutto della terra: e del vino diceva che è una bevanda pura, perchè distillato da una pianta tanto domestica quanto la vite: ma soggiungeva che turbava l'equilibrio mentale, ottenebrando l'atmosfera dello spirito ». (I, 8; cf. II, 5; VI 10, 11, 22 ecc.). Seneca ci dice che Quinto Sestio, contemporaneo di Augusto « magnus vir et, licet neget, stoicus », inculcava l'astinenza dal vino. Sotto il suo scolaro Sozione Seneca stesso, aveva appreso il regime vegetariano (epp. 64, 2; 108, 7). Nell'epoca precisa della lettera ai Romani viveva in Roma lo stoico Musonio Rufo, il quale, non solamente insegnava, in genere, la temperanza, ma in particolare l'astinenza dai cibi carnei ('Σκ τοῦ περὶ τροφῆς Ed. Hense). Di Sozione attesta Celso che era sua sentenza essere indifferente l'uso delle carni, ma l'astinenza più ragionevole (contro Celso, VIII, 30). Clemente alessandrino era troppo esperto in fatto di morale filosofica, per non cogliere subito le affinità fra le raccomandazioni dell'apostolo ai cristiani di Roma e le prescrizioni pitagoriche. Nel Pedagogo (II, 11-1) dice: « E' bene non mangiar carne e non bere vino » G. La Piana nel suo acutissimo saggio su *La primitiva comunità cristiana di Roma* (in « Ricerche Religiose « I, 3-4) ha, con lo Zahn, affermato il carattere giudaico-cristiano del gruppo dei « deboli », che avrebbero « praticato le rigorose astinenze e pretendevano imporle a tutti i fedeli, non tanto per paura di contaminazioni idolatriche, quanto come segno di dolore per la miscredenza del loro popolo, e per l'imminente giudizio di Dio su Israele e su Gerusalemme, o spinti in genere dalla fede nella prossima catastrofe che avrebbe inaugurato il Regno » (p. 216). Non è da escludersi che preoccupazioni escatologiche si mescolassero alle pratiche ascetiche dei « deboli » di Roma: ma la diffusione dell'ascetismo pagano nell'età paolina è troppo notevole perchè si possa escludere che i provenienti da esso costituissero una vera corrente nella comunità cui Paolo si rivolge.

D'altro canto era naturale che di fra il mondo pagano, più docilmente inclinassero all'accettazione del messaggio cristiano quegli spiriti, i quali attraverso il dualismo implicito nelle religioni di mistero, o in virtù dell'addestramento platonico e pitagorico, erano stati preparati alla concezione drammatica della vita e del suo destino che il cristianesimo recava in grembo con la sua pessimistica visione del mondo presente e la luminosa aspettativa della palingenesi nel Regno. Sono questi medesimi spiriti che crearono adagio adagio quella atmosfera mistico-dualistica nella quale la tendenza ascetica, onde il programma della palingesi nel Regno era a suo modo saturo, doveva automaticamente tradursi in una concezione antropologica, nelle cui linee fondamentali poteva già conoscersi l'ossatura della propaganda monastica del quarto secolo e delle concezioni spirituali care al medioevo cristiano.

Gli scritti che vanno sotto il nome di Giovanni tradiscono appunto una valutazione dell'uomo e delle sue capacità spirituali in cui il dualismo della predicazione genuinamente cristiana — un dualismo di natura propriamente escatologica, che contrappone innanzi tutto il secolo presente al secolo veniente e trae precipuamente da questa contrapposizione la scala dei suoi valori — si è già incorporato e si è già canalizzato in una dottrina antropologica e cosmica dualistica, che costituirà il tema familiare di tutta la speculazione religiosa del secondo e del terzo secolo. Gesù aveva chiamato i suoi seguaci ad una precisa opzione fra il mondo attuale e il rovesciamento dei valori imposto dalla visione radiosa del Regno. Tutto quello che poteva creare ostacoli sulla via del raggiungimento di questo, doveva essere reciso e abbando-

nato senza pietà. Ed un solo potere doveva essere temuto: l'insidia del maligno, capace di escludere dal guadagno del guiderdone annunciato (8). Qui il carattere specifico della contrapposizione di Satana a Dio nei sinottici. Nel quarto Vangelo l'antitesi è acuita e ampliata: essa separa le realtà superiori da quelle inferiori (*tá ánò* e *tà càtò,* VIII, 32), il cielo dalla terra (*gè* e *cósmos,* III, 31; XV, 19), la luce dalle tenebre (I. 15), la verità dall'errore (XIV, 17), la vita dalla morte, VI, 51). Di modo che il conflitto non è dichiarato solamente fra due ipostasi trascendentali, Dio e Satana, ma fra due mondi, uno inferiore ed uno superiore, che sono riprodotti, in miniatura, nell'uomo. « Ciò che è generato dalla

(8) Crediamo di completare così, con elementi escatologici, quel che il Bultmann dice molto bene dell'antropologia di Gesù: « Zur Entscheidung ruft Jesus, nicht zur Innerlichkeit. Er verheisst weder Ekstasen noch Seelenfrieden, und die Gottesherrschaft ist nicht der Inbegriff geheimnisvoller Schauer und mysticher Wonnen. Hier ist gerade die Naivität, mit der von dem Zutischesitzen mit Abraham, Isaak, und Jakob geredet wird, bezeichnend. Jesus sieht den Menschen nicht im Sinne des anthropologischen Dualismus der hellenistichen Mystik; d. h. er redet nicht von der Tragik des Menschen, von der Bindung der göttlichen Seele in den irdischen Körper, von ihrer Reinigung und Befreiung, sei es durch kultische Mittel, sei es durck Betrachtung, Andacht und Versenkung. Die Gottesherrschaft ist nicht eine geistige Macht oder Sphäre der das Höchste im Menschen vesenverwandt wäre, und in die die Seele in geigstigen Erlebnissen eingeht. Mit alledem wäre ja wieder ein Anspruch les Menschen auf Gott begründet, und seine Haltung Gott gegenüber wäre ein Sichemporheben zum Göttlichen. Jesus kennt Gott gegenüber nur die Haltung des Gehorsams. Da er den Menschen in der Entscheidung sieht, so liegt für ihn das Wesen des Menschen im Willen, in der freien Tat, und demgegenüber hat die dualistiche Anthropologie, die zwei Wesenheiten im Menschen wirksam sieht, Fleisch und Geist, keinen Sinn. Denn in den Willen, in die Tat ist die Existenz des Menschen als einheitliche, ganze gelegt; die Reflexion auf den Gegensatz von Geist und Fleisch liegt gänzlich fern. Nicht die Sinnlichkeit des Menschen ist das Schlechte in ihm, sondern der ganze Meuch ista schlecht, wenn sein Wille schlecht ist » (*Jesus,* p. 46, coll. « Die Unsterblichen » I).

carne, è carne, e ciò che è generato dallo spirito, è spirito » (III. 6). E il duplice principio introduce fra gli uomini una dicotomia, destinata a proiettarsi nella eternità. Del certo, fin da ora, solo lo spirito è effettivamente vivo e generatore di vita, la carne è realtà assolutamente impotente: « lo spirito è il principio vivificatore, la carne non vale un bel nulla » (VI. 36).

Il principio teorico del Vangelo giovanneo si traduce in consegna precisa nella prima lettera di Giovanni: « non amate il mondo, nè le cose che sono nel mondo. Se alcuno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui: poichè tutto che è nel mondo, la concupiscenza della carne e la concupiscenza degli occhi e la iattanza della vita, non è del Padre, ma del mondo. E il mondo svanisce con la sua concupiscenza. Chi fa invece la volontà di Dio, perdura nella eternità » (I Giov. II, 15-17).

L'apocalissi canonica, pur con le sue sostanziali difformità dalle raffigurazioni degli altri scritti giovannei, sembra riecheggiarne i presupposti dualistici e i precetti ascetici in qualche particolare delle sue trionfali visioni, che vogliono essere anche un'anticipazione delle finali sanzioni. In quel capo decimoquarto nel quale il veggente, dopo una rapida descrizione del trionfo beato nel Regno Millenario costituito sulla terra col monte di Sion al centro, preannunzia di scorcio i sopravvenienti giudizi quali sono poi ampiamente descritti nei capitoli seguenti, v'è un inciso significativo. « E riguardai, ed ecco l'agnello stava sul monte Sion, e con esso cento quaranta quattro mila, aventi il nome suo e il nome del Padre suo impresso sulle loro fronti. E udii voce dal cielo, quale voce di acque molteplici e quale voce di tuono fragoroso. E la voce che udii qual voce di citaredi suonanti le loro

cetre. E cantavano un canto nuovo al cospetto del trono e al cospetto dei quattro esseri viventi e dei vegliardi. E nessuno poteva apprendere il canto se non i cento quaranta quattro mila, i riscattati dalla terra. Questi sono i non inquinati con donne: son vergini. Questi i seguenti l'agnello dovunque vada. Questi furono riscattati di fra gli uomini, primizia offerta a Dio e all'Agnello. Sulle loro labbra non fu còlta menzogna. Sono immacolati » (1-5). Per quanto la raffigurazione della perfezione cristiana familiare all'apocalittista lasci supporre di primo acchito che la purezza premiata al cospetto dell' agnello trionfante sia una purezza metaforica, consistente sopratutto nella intransigente sicurezza della professione religiosa, pure i particolari dai quali è contrassegnata la descrizione delle virtù di coloro che ne sono insigniti, fan pensare logicamente ad una incipiente canonizzazione pratica della continenza sessuale (9).

---

(9) E' sotto la pressione di simile spontanea constatazione che il Charles (*A critical and exegetical commentary on the Revelation of. St. John*, II, 2 e ss.) ha sostenuto il carattere interpolatizio di gran parte dei versetti 4 e 5. Il Charles spiega a suffragio della sua asserzione tutte le risorse del suo virtuosismo filologico e critico. Egli parte dal presupposto che i 144.000 accompagnanti l'Agnello in questo capo, siano i medesimi che i 144.000 del c. VII (4-8) e la immensa moltitudine pure del c. VII (9-17). Se però, secondo il Charles, i costituenti la moltitudine sono gli stessi, le circostanze sulle quali sono proiettati sono sensibilmente diverse. La scena del c. XIV si svolge sulla terra. I fedeli trionfanti fan corteggio all'Agnello sul monte di Sion. E pure essi han traversato le porte della morte, e sono stati offerti come una primizia a Dio. Ne dobbiamo concludere, secondo il Charles, che si tratta di una momentanea visione dei santi i quali sono ritornati sulla terra per partecipare al Regno millenario. Il Charles non si dissimula le difficoltà che possono sollevarsi alla identificazione delle due moltitudini, quella del c. VII e quella del c. XIV. Rilevante innanzi tutti il particolare che se l'autore avesse voluto veramente insinuare l'identificazione, avrebbe collocato al c. XIV, innanzi al numero, l'articolo. Il Charles si sbarazza della difficoltà, opinando che l'articolo fu espunto

La letteratura subapostolica tradisce le tracce del progrediente rafforzarsi delle correnti strettamente e specificamente ascetiche nell'ámbito delle comunità credenti. Vi si coglie anzi la preoccupazione di contestare a coloro che si vantano della loro *agneía* il diritto di assumere fra i fratelli una posizione qualsiasi di preminenza o di accampare una qualsiasi superiorità. In quella lettera di Clemente di Roma ai cristiani di Corinto, nella quale è una così monotona e pressante celebrazione dei doveri della carità e della soggezione tra i partecipi alla mede-

---

dall'interpolatore, il quale mirava appunto a distruggere la identificazione, e a trasformare i centoquarantaquattromila del c. XIV in un esercito di monaci celibatari. I versetti 3 e 5 di questo capo dovevano, secondo il Charles, essere stati dettati inizialmente così: οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ ἄμωμοί εἰσιν. E ἀπαρχή nell'inciso, non doveva valere «primizia»: poichè, se così fosse, come poter sostenere, come fa il Charles, che i 144.000, uguali sempre nei due capi dell'Apocalisse (VII e XIV), si identifichino con la comunità cristiana vivente negli ultimi giorni, i cui fedeli hanno ricevuto il marchio onde essere premuniti dai flagelli demonici dell'ultima crisi? Riportandosi all'uso prevalente dei LXX, il Charles reputa che qui ἀπαρχή valga offerta ed oblazione, anzichè primizia. « I fedeli, sia martiri sia confessori, sono offerti a Dio. Come tali sono sacrificati sull'altare celeste (VI, 9). Anche l'epiteto di XIV, 5: ἄμωμοι, senza macchia, ha una connotazione sacrificale » (p. 7). L'interpolatore, sempre secondo il Charles, convinto che la più alta espressione della vita cristiana fosse lo stato celibatario, giocò sul duplice valore di ἀπαρχή e l'applicò, nel significato di primizia o porzione migliore, ai celibi. Il Charles infine non esclude che il tratto interpolato sia stato inizialmente una glossa marginale, successivamente incorporata nel testo. C'è da domandarsi se a questa lambiccata ricostruzione del testo non abbia presieduto un certo pregiudiziale spirito antiascetico e anticelibatario. Non occorre affatto disconoscere le difficoltà del passo: più grave quella scaturiente dal fatto che se παρθένοι può applicarsi anche ad uomini, l'inciso «questi sono i non contaminati con donne» rende tale applicazione straordinariamente malagevole, anche mediante metafore. Ma la raffigurazione di una « primizia » ascetica nell'ambito della comunità cristiana (e ἀπαρχή ha sempre nel Nuovo Testamento significato specifico di primizia) non contrasta con lo spirito e le visuali della società cristiana, nel momento in cui l'apocalissi canonica fu redatta. E' la conclusione anche del Bousset (*Die Offenbarung* ecc. al c. XIV).

sima fede, è raccomandato: « sia dunque ben conservato tutto il nostro corpo nel Cristo Gesù, e ciascuno sia sottoposto al proprio prossimo, secondo che fu costituito nel suo carisma. Il forte prenda cura del debole, il debole presti ossequio al forte. Il ricco venga in soccorso al mendico, e il mendico renda grazie a Dio che gli ha concesso di avere chi riempia la sua indigenza. L'uomo colto spieghi la sua saggezza, non mediante parole, bensì nella pratica delle opere buone. L'umile di cuore, non dia testimonianza a sè stesso, ma lasci che altri gli dia testimonianza. Chi conserva la sua carne in castità, non ne tragga vanto, ben sapendo, che da altri gli viene la capacità della continenza. Andiamo più tosto rimuginando, o fratelli, di qual genere di materia noi fummo formati, che cosa e chi fummo quando entrammo nel mondo, da qual sepolcro, da qual tenebra colui che ci ha foggiato e formato, ci introdusse nel suo mondo, avendo disposto i suoi doni, prima che noi fossimo generati. Tutto ciò avendo da lui ricevuto, noi abbiamo il dovere di ringraziarlo di tutto » (10). Tutto dominato dalle reminiscenze di Paolo, i cui intenti e i cui concetti trasmigrano in lui facendosi piatti e scialbi, Clemente rielabora la metafora dell'organismo associato, nel quale il singolo ha funzione necessaria ed armonica nello sviluppo della vita d'insieme. Anch'egli come l'apostolo, ma proporzionatamente alle proprie limitate ed ingenue capacità espositive ed edificative, subordina i carismi all'economia della carità fraterna. L'accenno al dono della continenza sessuale è troppo vago e indeterminato, perchè se ne possa ricavare una indicazione precisa sul valore che poteva avere, nella comunità

(10) C. XXXVIII; Ed. Funk, 1, 146.

romana del primo secolo cadente, la pratica del celibato ascetico. Noi possiamo semplicemente segnalare, nella fugace allusione clementina, la cura di mantenere la comunità nel senso profondo della solidarietà fraterna e il timore che tale solidarietà possa essere minacciata dall'indebita presunzione di chi vegga nell'esercizio dell'ascesi un livello di privilegio, anzichè un dono dello Spirito.

La medesima preoccupazione traspare nella lettera di Ignazio a Policarpo: « se qualcuno, ammonisce il vescovo avviato al martirio, può permanere in castità a gloria della carne del Signore, non esca per questo dall'umile sentire di sè. Se se ne gloria, è perduto, e se si reputa da più del vescovo, è finita per lui » (11). Anche qui, come già in san Paolo, l'ideale della continenza sessuale sgorga dalla consapevolezza profonda ed efficace della solidarietà dei credenti, ciascuno dei quali fa parte della carne mistica del Cristo, che è la chiesa. Nulla qui di un ascetismo sessuale, che sia collegato, se non indirettamente e remotamente, ad una antropologia pessimistica e ad un dualismo etico cosciente. Il dovere morale del singolo e il suo ideale di perfezione poggiano unicamente sulla convinzione che il Cristo, causa e veicolo di salvezza, si concreta e si trasmette nella continuità visibile della socità credente in Lui.

Uno stadio ulteriore della disciplina ascetica sessuale lo si è voluto scoprire nel *Pastore* di Erma, dove del resto il problema morale occupa effettivamente una posizione così eminente, e la lode della continenza è ad ogni passo ripetuta. Un episodio, fra gli altri, in questo stranissimo libro, dove l'esperienza religiosa intensa e ingenua

---

(11) V. 2. Funk, I, 292.

ha tutte le connotazioni e l'andatura della letteratura apocalittica, ha offerto il fianco alle più disparate interpretazioni. Nella nona *Similitudine* Erma immagina che il Pastore (« angelo della *metánoia* »), dopo averlo condotto in Arcadia, dopo avergli mostrato dall'alto su un monte altri dodici monti, e la torre, simbolo della chiesa, lo lasci alle vergini, che presiedono al decoro della torre, finchè non torni. Erma, nella sua trepida ingenuità, se ne allarma. E chiede quando il Pastore sia per tornare. « Rispondono le vergini: oggi il Pastore non torna più. Che cosa dunque farò io, si domanda, smarrito, Erma. Fino a vespero, rispondono esse, tu l'attenderai. Se egli sopravverrà, tu parlerai con lui: altrimenti, tu rimarrai con noi fino al suo arrivo ». Erma non è molto rassicurato e protesta: lo attenderò fino al vespero, e se allora non sarà venuto, me ne andrò a casa per ritornare domani. Le vergini rispondono: tu sei stato consegnato a noi e non ti e consentito di allontanarti. Ma dove me ne starò? domanda petulantemente, Erma. « Con noi, rispondono, e dormirai come fratello, non già come sposo. Tu sei infatti nostro fratello: e del resto noi vogliamo dimorare con te, poichè ti vogliamo molto bene. Io veramente, confessa Erma, arrossivo al pensiero di dover rimanere con loro. E quella che fra loro sembrava la prima, cominciò a baciarmi e ad abbracciarmi. E quando le altre la videro abbracciarmi, anch'esse cominciarono a baciarmi, a trarmi in giro intorno alla torre, e a giocare con me. Ed io, quasi ringiovanito, mi diedi a giocar con loro. Le une intonavano i cori, le altre ballavano, le altre infine cantavano. Io, in silenzio, giravo intorno alla torre con loro e mi rallegravo con esse. A sera, me ne voleva tornare a casa. Ma non lo permisero, e mi trattennero. Rimasi con loro tutta la

notte e dormii presso la torre. Le vergini dal canto loro stesero le loro tuniche di lino a terra e mi collocarono in mezzo ad esse e non fecero altro che pregare. Ed io pure ininterrottamente pregai, non meno di loro. E le vergini erano tutte liete nel vedermi pregare così. E rimasi fino all'indomani con le vergini, fino alla seconda ora » (12).

Non occorre probabilmente scorgere in questo passo un indizio della pratica già esistente delle *virgines subintroductae*, come dopo l'Hefele, han creduto di dover fare il Funk e l'Achelis. Nè è possibile reputare l'episodio una allegoria. Nell'animo semplice di Erma, speculante sulle forme di vita e le esperienze specifiche della professione cristiana, la visione vuole essere una raffigurazione colorita e drammatica della ingenuità e della limpidezza, cui, nella pratica della comunità, debbono e sogliono ispirarsi i rapporti fra i due sessi. Nulla in tutto ciò dell'ascesi raffinata e dell'antropolgoia dualistica che, proprio nel medesimo tempo in cui Erma sognava, la predicazione gnostica e marcionitica andavano accreditando nell' ambito della società credente.

---

(12) Sim. IX, 11. Non si può interpretare nessuno dei passi del Pastore, senza tener conto del particolarissimo temperamento dello scrittore, singolare mescolanza di ingenuità e di fantasticheria, di preoccupazione morale e di candore. I comandamenti, che egli suppone impostigli dall'Angelo nelle sue visioni, e le complicate similitudini tradiscono gli intenti etici e i problemi disciplinari che travagliavano nella prima metà del secondo secolo una comunità cristiana. Ma nel raffigurarsi gli uni e gli altri non occorre mai perdere di vista che il veggente è un'anima mite e semplice di fedele, al quale il messaggio cristiano ha comunicato esperienze elementari di fiducia e di serenità. « Scaccia da te ogni tristezza - si fa egli dire una volta dall'angelo - poichè essa è sorella del dubbio e dell'iracondia... Rivestiti di letizia, perchè la letizia trova sempre grazia al cospetto di Dio e tuffati in essa. L'uomo lieto opera cose buone e ha buoni sentimenti e ha in uggia la tristezza. L'uomo triste invece opera sempre male... L'orazione fatta con la tristezza in cuore, non ha forza di ascendere in cielo: è come aceto mescolato al vino ».

III.

LE TRADIZIONI ASCETICHE CRISTIANE NEL SECONDO SECOLO

Il secondo secolo è il periodo della solida organizzazione del pensiero e della disciplina nel cristianesimo. Iniziatosi con le manifestazioni carismatiche ed extradogmatiche della letteratura subapostolica esso si chiude con le prime due grandi sintesi teologiche della chiesa organizzata: l'*Élegchos* di Ireneo di Lione e gli *Stròmateís* di Clemente Alessandrino. Il processo di maturazione in cui è preso il fatto cristiano fa sentire la sue ripercussioni nel dominio così dei concetti come della pratica morale. I movimenti salienti che lo contrassegnano sono la corrente apologetica, lo gnosticismo e il marcionismo (1). Ciascuno di questi movimenti ha esercitato la sua azione riconoscibile nella determinazione, così teoretica come pratica, dei postulati ascetici nella società cristiana.

Naturalmente nessuno di questi movimenti, che si sviluppano e si spiegano per entro al vasto ambito della società ecclesiastica, mette ancor capo alla costituzione

(1) Per una ricostruzione e una raffigurazione sintetica della vita cristiana nel secondo secolo e delle singole tendenze che la contrassegnano v. il *Manuale introduttivo alla storia del cristianesimo,* vol. I; Il cristianesimo antico, p. I, i primi tre secoli, i cc. 3 e 4. Sul marcionismo e la sua essenza, v. il mio volume su *L'Africa cristiana,* I, c. 5. Nell'una e nell'altra opera sono date tutte le indicazioni bibliografiche opportune.

di comunità cenobitiche o a vere e proprie chiese autonome. La posizione pubblica del cristianesimo nell'Impero offre tali rischi ed è gravida di tali responsabilità, che l'ascesi più ardua è sempre quella di mantener fede nel mondo alla consegna precisa del Vangelo. D'altro canto il simbolo di fede e le norme della disciplina tradiscono ancora qualcosa di così elastico e di così impreciso, che sono consentite, nella chiarificazione del primo e nella canonizzazione delle seconde, una libertà ed una agilità di mosse, che spiegano il fervore di indagini della speculazione cristiana per tutto il secondo secolo. La quale gravita prevalentemente verso il problema del male, pencolando sempre più decisamente, come la morale eroica del Vangelo postulava, verso concezioni antropologiche nettamente dualistiche.

Preoccupati non solamente di accampare al cospetto della cultura profana giustificazioni concettuali del messaggio cristiano, bensì anche, e molto più, di celebrare la novità prodigiosa della morale evangelica, gli apologisti ne enunciano i precetti fondamentali. Il rinnovamento interiore, che san Paolo aveva individuato nell'attimo del battesimo, è, agli occhi degli apologisti, concretato nella quotidiana pratica pura della vita. Dopo aver descritto l'amore, la pietà e il senso di fratellanza onde è tutta pervasa la comunità credente, Aristide esclama con spontaneo entusiasmo: «ecco una stirpe veramente nuova, ecco un lembo del divino entrato nel mondo» (XVI. 4). Come il nucleo di scrittori dell'età apostolica e subapostolica, gli apologisti conservano una coscienza profonda della missione affidata ai cristiani nel mondo. Essa è strettamente associata alla speranza viva del Regno imminente, che conferirà agli uomini la giu-

stizia e la pace, inutilmente vagheggiate attraverso le industrie della « economia » terrena. E' questa speranza che sostiene i cristiani nella loro odissea di giusti, esposti alla persecuzione e al martirio —: « perseguitati dalla guerra, proclama Giustino, dall'odio e da ogni perversità, trasformiamo dovunque le armi in strumenti di pace: le spade in aratri, le lance in arnesi agricoli. Nei nostri campi si coltiva la pietà, la giustizia, la fede, la speranza. Condannati alla decapitazione, alla croce, alle bestie, al carcere, al fuoco, a tutte le pene, tutti sanno come noi non desistiamo dal confessare; ma quanto più infieriscono le persecuzioni, tanto più numerosi si fanno i fedeli che aderiscono al nome di Gesù » (*Dialogo*, CX, 3-4).

L'antropologia che avviva la rigidezza morale patrocinata da Giustino non ha contorni così precisi come negli insegnamenti contemporanei di un Basilide o di un Marcione. Secondo Giustino (2), il genere umano è composto, praticamente senza eccezione, di peccatori. Sebbene Dio abbia dato a tutti gli uomini una guida divina verso la giustizia e una libertà mercè cui possono, se vogliono, vivere a norma dei principi eterni dell'equità, pure gli uomini, traviati dai demoni, schiavi dell'ambiente, precipitano invariabilmente al male. Di qui il bisogno di una salvezza, che ci immunizzi dalla dannazione imminente. Cristo ha apportato agli uomini questa salvezza, mercè una rivelazione concreta, che non è soltanto illuminazione intellettuale, ma forza viva ed energia operante, la quale pone il credente in grado di debellare vittoriosamente l'insidia demoniaca. Poichè i cristiani sono

---

(2) Il più recente lavoro sulle dottrine di Giustino è quello di E. Goodonough, *The Theology of Jstin Martyr*, Jena, Fromman, 1923; v. specialmente i cc. VII e VIII, di cui siamo tributari.

potentemente infiammati dal messaggio della chiamata del Cristo; non vivono più secondo quella particella di semenza razionale sparsa negli uomini, bensì secondo la conoscenza e la visione della ragione completa, che è il Cristo (*Apologia,* II, 8). Il mistero della salvezza cristiana è appunto in questo completamento della virtù potenziale che è in ogni uomo: il suo risultato è la pratica perfetta delle leggi che l'equità naturale impone al consorzio umano. Secondo Giustino, come secondo la più affinata scienza del tempo, l'uomo è un amalgama di elementi materiali (*tà stoicheía, toút'ésti tèn gén caì tà álla omoíòs, ex òn nooúmen tòn ánthropon gegonénai, Dial.* LVII, 2), foggiato da Dio.

L'organismo umano è dotato di un'anima, la quale consta di tutti i suoi coefficienti, non corporei, ad eccezione della ragione. Nessuna differenza fra quest'anima umana e il principio vivente degli animali. A quest'anima puramente « animale » è sovrapposto uno spirito vivente, che le infonde la capacità raziocinatrice e discriminativa. Nell'introduzione al suo *Dialogo,* Giustino, evidentemente attingendo dalle idee del platonismo circostante, accenna in maniera indiscutibile a questo duplice elemento semplice che presiede allo sviluppo della spiritualità nell'uomo. Ad ogni uomo che entra nel mondo s' impone l'opzione fra una foggia di esistenza *metà lógou* o *áneu lógou* (*Apol.* I, XLVI, 3): le conseguenze sono, naturalmente, nell'uno e nell'altro caso molto diverse. Anche prima di Cristo è stata possibile l'opzione migliore. I grandi dell'antichità la fecero con intuito chiaroveggente. Perchè lo « spirito » che è nell'uomo fu lasciato alla sua pura ispirazione. Il Logos è un effluvio seminale che emana da Dio e appare frammentariamente negli indi-

vidui umani. Non è una pura capacità conoscitiva, è una forza e un impulso. Cristo, maestro e redentore, ha portato a piena consapevolezza di sè la particella di spirito che ogni creatura umana ha ricevuto da Dio; ha dato possibilità di perfetta attuazione alle sue virtù potenziali; ha reso universale la sua tesaurizzazione, riservata, nell'età precristiana, a pochissimi privilegiati.

Un allievo di Giustino, Taziano, doveva dare forma più organica a questa antropologia tricotomica e doveva ricavarne una precettistica che può considerarsi il primo saggio di una applicazione ascetica dei principi cristiani (3). Alle opinioni mutevoli e insulse dei filosofi, egli contrappone, senza rispetti umani, la professione della sua fede, che implica una particolare raffigurazione del corpo umano e del suo destino, come una visione precisa degli umani doveri: « Come prima di esistere, non esistendo, ignoravo chi sarei stato, sussistendo unicamente nella capacità sostanziale della materia corporea, una volta divenuto quel che non ero, per il fatto stesso dell'esser nato, ho fede nell'essere. Allo stesso modo io che sono nato e che attraverso la morte non sarò più, e non sarò più visto, pure sarò nuovamente, proprio come ora, generato dopo non essere esistito. Anche quando il fuoco avrà distrutto il mio involucro corporeo, il mondo continuerà a contenere la materia dispersa e volatilizzata. Potrò essere dissipato per fiumi e per mari, dilaniato dalle belve, sempre giacerò nei tesori del mio ricco Signore. L'ateo, l'indigente, può ignorare quel che essi conten-

---

(3) Ed. del suo « Discorso ai Greci » nel Goodspied, *Die ältesten Apologeten*, p. 268 e ss.: traduzione e introduzione nella raccolta: « Scrittori cristiani antichi » n. 8 (Taziano, *Discorso ai Greci*, a cura di Maria Fermi, Roma, 1926).

gono: ma Iddio sovrano, quando voglia, riporterà all'antica forma la sostanza corporea che a Lui solo appare visibile » (VI).

Condividendo col suo maestro le medesime speranze nel regno trionfale dei giusti, Taziano professa esplicitamente la dottrina della immortalità condizionata. Il principio vivente che l'uomo ha in comune con gli animali non ospita in sè alcuna virtù e capacità di sopravvivenza. Dio richiamerà in vita i perversi, per destinarli a una eterna punizione. Solo la conoscenza della verità, la sequela del giusto, la pratica della virtù, l'abbandono cioè dell'anima all'investitura dello spirito, la costituiscono nel dominio sicuro della immortalità, e della partecipazione alla vita divina. « Finchè l'anima è costituita sola al cospetto della materia, pencola fatalmente in basso, votata ad una comune morte con la carne. Ma quando abbia conseguito l'accoppiamento col divino spirito, non è più inerme, ma si leva verso là dove la guida lo spirito. Il quale dimora in alto, mentre la scaturigine di quella è in basso. Inizialmente in verità lo spirito fu associato all'anima. Ma la abbandonò poi, perchè riluttante a seguirlo. Però conservò come una scintilla della potenza dello spirito, e incapace ormai, a causa della scissione, di intuire le cose perfette, cercando Iddio, tratta in errore, seguendo l'insidia dei demoni, si foggiò molti dei » (XIII). Tutta la civiltà pagana è un imbroglio di Satana. Avendo preferito il governo dei molti, alla visione del governo monarchico della provvidenza, i « greci », cioè i rappresentanti della cultura ufficiale, hanno fatto gettito della loro coscienza a demoni forti: « E questi, simili al brigante che ha ragione dei propri simili mercè l'audacia, hanno traviato le loro anime,

ingannandoli con superstizioni e menzogneri fantasmi ». Anche ai demoni incoglierà la sorte lacrimevole dei perversi. Il compito pertanto dell'uomo savio è quello di riconquistare il perduto e di « attuare nuovamente la unione, quale Dio la vuole, fra l'anima e lo Spirito Santo. Perchè, si tenga ben presente, l'anima consta di molteplici parti, e non di una sola. E' infatti composta in modo tale da potersi far manifesta attraverso il corpo. Nè, indipendentemente dal corpo, potrebbe mai dar segno di sè, nè può risorgere l'anima indipendentemente dal corpo. L'uomo non è davvero, come van sentenziando quei cotali dalla voce di corvo, un animale ragionevole, dotato di intelligenza e di conoscenza. Sulle loro orme si potrebbe mostrare che anche gli esseri irragionevoli sono capaci di intelligenza e di conoscenza. Soltanto l'uomo è immagine e simiglianza di Dio, naturalmente intendendosi per uomo non quegli che si comporta come gli animali, ma quegli che si è appressato a Dio, molto al di sopra della comune umanità... L'Iddio perfettissimo ed incorporeo, mentre l'uomo è essenzialmente carne. Legame della carne è l'anima: ricettacolo dell'anima, la carne. Qualora simile composto abbia forma di tempio, Dio agogna di dimorarvi, attraverso lo spirito trascendentale. Ma qualora l'edificio non possegga la purezza di un tempio, la superiorità dell'uomo sugli animali si riduce alla sola favella, e il rimanente della sua vita è pari alla vita dei bruti, perchè non è più la somiglianza di Dio » (XV).

Una antropologia di questo genere serviva di giustificazione dottrinale ad una morale rigidamente ascetica e ne era in pari tempo giustificata. Eusebio ed Epifanio,

che dipende da lui (4), additano Taziano come il fondatore di una particolare setta, che faceva della continenza l'appannaggio necessario della professione cristiana. Il particolare, come tutti i ragguagli patristici che concernono il così detto encratismo, è indeterminato e ha tutta l'aria di una tradizione leggendaria. Noi sappiamo soltanto di sicuro da Clemente Alessandrino (5) che Taziano scrisse un trattato sulla purificazione secondo il Salvatore (*Peri toú catà ton Sòtéra cathartismoú*), in cui insegnava che la materia è la sede inguaribile del male e che il matrimonio è un'opera essenzialmente satanica. Motivi di questo genere saranno ripresi da un allievo di Taziano, in un trattato sulla continenza, di cui Clemente Alessandrino stesso (6) riporta qualche esiguo frammento. Ippolito infine, nella sua grande *Confutazione* (7), accusa Taziano di negare che Adamo, il primo uomo e il primo peccatore, si sia salvato; di condannare, come Marcione, le nozze e di professare una dottrina intorno agli *eoni* analoga a quella dei valentiniani. La testimonianza patristica soggiace, evidentemente, alla preoccupazione di fondere quanto più sia possibile le correnti difformi dall'insegnamento ortodosso in un solo amalgama ereticale, stabilendo fra esse collegamenti fittizi e interferenze immaginarie.

La celebrazione della vita castigata, come onere naturale della professione cristiana, è comune a tutta la letteratura apologetica. Atenagora contesta vivamente ai pagani, abbandonati alle peggiori turpitudini, il diritto

---

(4) *Storia Ecc.*, IV, 23; Epif. *Er.* XLVI, 1.
(5) *Str.*, III, 12.
(6) *Ib.*, 13-14.
(7) *Phil.*, VIII, 15.

di biasimare coloro che si dànno alla vita continente o contraggono un matrimonio solo. Egli afferma che è possibile incontrare fra i cristiani molti individui, maschi e femmine, i quali mantengon fede alla vita celibataria fino alla loro estrema vecchiezza, onde raggiungere la più stretta unione con Dio. Non si tratta di rispettare così una integrità tutta esteriore. I cristiani vagheggiano e praticano la purezza dell'anima, soffocando ed estirpando fino il pensiero di ogni incontinenza » (8). Gli intenti morali nella comunità cristiana erano di per sè indipendenti da qualsiasi particolare dottrina antropologica: possedevano una solidità propria ed autonoma. Gli apologeti più riccamente dotati di attitudini e di consuetudini metafisiche ne furono naturalmente indotti a saldare l'etica rigorista ad una visione della natura umana nettamente dualistica. Tanto bastò perchè gli scrittori ecclesiastici ponessero in un sol fascio apologeti intransigenti e maestri gnostici.

Lo gnosticismo tendenva anch'esso, in alcune almeno delle sue principali scuole, al rigorismo ascetico. Ma in questo esso, come in gran parte della sua speculazione teologica e soteriologica, dipendeva in maniera stretta e facilmente riconoscibile, dalle più note tradizioni dell'ellenismo e della misteriosofia (9). L' antropologia gno-

---

(8) *Supplica*, 33. Minucio Felice scriverà nell'Ottavio: « Plerique inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur potius quam gloriantur; tantum denique abest incesti cupido, ut nonnullis rubori sit etiam pudica conjunctio » (31).

(9) Su queste dipendenze l'opera più ricca di avvicinamenti ingegnosi e di parallelismi eloquenti è sempre quella del Reitzenstein, *Die Hellenistiche Mysterienreligionen*, 2ª d. Leipzig, 1920. Sullo gnosticismo in generale ci permettiamo di rimandare ai nostri *Frammenti gnostici* (« Scrittori cristiani antichi » 4), dove è registrata la più attendibile letteratura sull'argomento.

stica è un saggio di contaminazione di credenze astrologiche con postulati paolini.

I seguaci di uno dei più insigni maestri della gnosi, di Basilide, erano soliti definire, seconda la testimonianza di Clemente Alessandrino (10), le passioni, *appendici,* ritenendole spiriti per essenza, sopravvenuti e innestati sull'anima in seguito ad un turbamento e ad una confusione iniziali. Simile concezione del resto non era propria dei basilidiani: era più tosto un riflesso ed una applicazione alla psicologia umana della concezione cosmica che godeva maggior credito nel mondo colto, durante i primi secoli del cristianesimo. E per comprenderla a pieno non si può dimenticare che ogni idea e ogni teoria fisica ed antropologica risente della universale visione tolemaica del mondo, secondo cui la terra, circondata dalla volta celeste, rappresenta il centro immobile dell'universo. Intorno alla terra si muovono sette astri vaganti. Orbene: secondo i basilidiani e, in genere, tutti coloro che, sulla base della concezione tolemaica, speculano sulla natura dell'uomo, l'anima è scesa dalla sfera suprema e, percorrendo in discesa il cammino degli astri, ha lentamente sorbito qualità impure, che formano, nel loro insieme, un *antímimon pneúma,* uno spirito contraffatto, che grava sullo spirito genuino e ne debilita le primigenie capacità. Tributario di questa concezione, Arnobio (11), scriveva ancora agli inizi del quarto secolo: « nel nostro precipitare verso i corpi e nell'avvicinarsi al mondo umano, accade che si apprendano a noi degli influssi dai cerchi cosmici, per cui incliniamo prepotentemente al male, consumiamo le nostre energie in mal fare, ribol-

(10) *Stromati,* II, 26, 112.
(11) *Adv. Gentes,* II.

liamo nella cupidigia e nell'ira, ci avvoltoliamo, miserabili, nei connubi della pubblica prostituzione». Servio, lo scoliaste di Virgilio, commentando l'*Eneide*(12), scrive, sul tramonto del medesimo secolo: «I filosofi insegnano che l'anima, scendendo nei mondi inferiori, perda qualcosa in ciascuno del cerchi astrali. Per cui gli astrologi suppongono pure che così l'anima nostra come il nostro corpo siano misteriosamente collegati alla potenza di singoli numi. Onde appare che attraverso il loro viaggio di discesa le anime contraggono la molle inerzia di Saturno, la focosa iracondia di Marte, la lussuria acre di Venere, la famelica avidità di Mercurio, l'ambizione di Giove, qualità coteste che suscitano il perturbamento nell'anima e le impediscono di usare del vigore e delle forze proprie». Ma l'esposizione più precisa di questa teoria si ritrova in Macrobio, il neoplatonico del quarto secolo cadente, che ci dà (13) una descrizione grafica del viaggio dell'anima dalla sfera fissa alla terra, la quale può servire di commento esauriente all'antropologia basilidiana: «vi sono di quelli i quali dividono l'universo in due parti, ponendo nell'una il cielo, che si chiama sfera immobile e fissa (*aplanés sphaíra*); nell'altra, interposta fra essa e la terra e comprendente la terra stessa, le sette sfere mobili (*planétai astéres*). Secondo costoro, che sembrano di tanto più vicini al vero, le anime beate, immuni da un qualsiasi contatto col corpo, occupano il cielo. Ma quella di loro che sia presa da vaghezza del corpo, e riguardando da quella altissima e indefettibile luce sia mossa dal latente desiderio di quella che, quaggiù, chiamiamo vita, adagio adagio, tratta dal gravame della stessa

(12) VI, 714.
(13) *In Somnium Scipionis*, I, 11 e 12.

riflessione terrena, scende verso le regioni inferiori. In ciascuna delle sfere che giacciono sotto il cielo si riveste di una eterea circonvoluzione, onde possa progressivamente acconciarsi al contatto di questo argilloso indumento. Sotto la pressione di un tal gravame, l'anima, scesa dallo zodiaco e dalla via lattea alle sottostanti sfere, in ciascuna di esse non solamente si ravvolge nella virtù del corpo luminoso, ma contrae in pari tempo i singoli moti che svolgerà nell'azione: nella sfera di Saturno contrae la capacità raziocinativa e l'intelligenza; in quella di Giove la forza dell'attività; in quella di Marte l'ardore del coraggio; in quella del Sole la natura senziente e cogitante; in quella di Venere l'istinto del desiderio; in quella di Mercurio la capacità dell'espressione; in quella della Luna l'attitudine allo sviluppo corporeo ». Avvenuta la morte, l'anima intraprende il viaggio di ritorno verso la sfera fissa, da cui partì un giorno, e percorrendo in senso inverso la traiettoria attraverso i mondi planetari, rilascia quelle « appendici », che avevano costituito l'ingombrante fardello della sua così detta vita nel mondo. Allora, come è detto nel *Poimandres* (14), « la passione e la cupidigia si perdono nella natura irragionevole. E così quanto rimane dell'uomo si precipita in alto, attraverso l'armonioso collegamento del tutto. Alla prima zona (Luna) lascia la capacità di crescere e di decrescere; alla seconda (Mercurio) l'industre arte del raggiro, divenuta impotente; alla terza (Venere) la stolida illusione dei desideri; alla quarta (Sole) l'effimera vanità del comando; alla

(14) 24. Ed. Reitzenstein. Il più ricco apparato illustrativo di simile concezione è quello raccolto dal Bousset, nel suo articolo *Die Himmelsreise der Seele* nell'« Archiv für Religionswissenschaft » del 1901, p. 160 e ss.

quinta (Marte) l'empia audacia e la petulante temerità; alla sesta (Giove) l'isterilito attaccamento alle ricchezze, causa di ogni perversione; alla settima (Saturno) la menzogna insidiosa. Denudata allora di tutte le opere contratte dalla armonia cosmica, l'anima perviene nell'ottava natura, ricca solamente della sua energia primigenia e unita al coro dei presenti, scioglie un inno di lode e di ringraziamento al Padre ». I basilidiani non si dissimulavano la difficoltà che dalla dottrina delle appendici spirituali poteva ricavarsi contro la libertà dell' azione umana. Isidoro, figlio di Basilide, aveva scritto intorno a « l'anima concresciuta » (*perí prosphuoús psichès*) un intiero libro, in cui sembra si fosse sforzato di dimostrare come, anche avendo acquistato, durante la calata nel mondo, perversi ospiti, l'anima umana conservava la egemonia nella esplicazione delle proprie energie vitali ed era quindi responsabile delle sue malefatte. Clemente Alessandrino (15) ne riporta un frammento: « lo stesso Isidoro, figlio di Basilide, nel suo libro intorno all'anima concresciuta, trattando di questa dottrina, quasi rimproverando sè stesso, scrive testualmente: in realtà, se avrai lasciato da alcuno supporre che l'anima non è semplice, ma in forza delle appendici diviene una cosa stessa con le passioni degli esseri inferiori, tutti gli scellerati fra gli uomini avranno un valido pretesto per proclamare: fui costretto, fui trascinato, nolente compii l'azione, non volendo, operai; mentre invece ciascuno può dominare le proprie malvagie cupidigie ed è quindi reo di non aver lottato contro la violenza delle appendici. Occorre più tosto che noi, innalzati a più alto livello in virtù della

(15) *Stromati*, II, 20, 113.

capacità raziocinativa, trionfiamo della natura inferiore, che giace in noi ».

In queste parole ultime di Isidoro è tutto il programma morale delle correnti migliori dello gnosticismo. L'ideale ascetico era al principio e al termine delle loro speculazioni. Un frammento della scuola basilidiana, conservato pur esso da Clemente (16), e riguardante il matrimonio e il celibato, ce ne dà la testimonianza apodittica. Si tratta di un commento isidoriano al C. XIX (v. 10 e 25) del Vangelo di Matteo: « i seguaci di Basilide dicono che avendo gli apostoli formulato la domanda se non fosse stato meglio non sposare, il Signore rispose: non tutti sono capaci di comprendere questo discorso. Vi sono eunuchi dalla nascita, vi sono eunuchi per necessità. E spiegano così la sentenza: alcuni sperimentano fin dalla nascita avversione per la donna. Costoro, avvalendosi di simile temperamento naturale, fanno bene a non prendere moglie. Ecco, dicono, gli eunuchi per natura. Eunuchi per necessità son quegli esercitatori da circo i quali si vincono per accaparrarsi gloria, mutilati per qualsiasi causa. Ma chi è eunuco per necessità, non lo è, evidentemente, per convinzione. Coloro che si fanno eunuchi in vista del Regno eterno, costoro adottano e osservano simile divisamento a causa di tutto ciò che consegue al matrimonio, spaventati dalla preoccupazione nascente dal bisogno di acquistare tutto ciò che è necessario. E il motto — meglio è sposare che ardere — intendono come se l'apostolo, enunciandolo (I. Cor. VII. 9) avesse voluto dire: — non lasciare la tua anima al fuoco, notte e giorno resistendo, perennemente assillato dal timore di precipi-

(16) *Stromati,* III, 1, 1-3.

tare giù dal tuo stato di continente, poichè logorata nella lotta, l'anima finisce col disperarsi. Astienti (17) dunque — dice testualmente Isidoro, nella sua *Morale,* passando all'esortazione, — dalla donna esuberante, onde tu non sia divelto dalla grazia di Dio, e avendo espulso da te il fuoco della passione, prega in serena coscienza. Quando però, egli continua, la tua azione di grazia si tramuti in supplica, e tu implori ormai non già più di star ritto, bensì semplicemente di non precipitare, sposa. Che se si tratta di un povero, o di un giovane, o di uno fortemente incline ai piaceri sensuali, il quale non vuole sposare, secondo l'aspirazione della ragione, costui non si allontani mai dal fratello. Vada più tosto ripetendo: sono penetrato nella sfera delle realtà sante, nulla più posso patire. E qualora nutra sospetto e timore, dica: fratello imponimi la mano (18), affinchè io non pecchi, — e attingerà aiuto, così spirituale come sensibile. Noi diciamo talora con le labbra: non voglio peccare, ma il nostro

(17) Veramente il codice laurenziano v. 3, che è l'unico cui sia affidata la tradizione manoscritta degli *Stromati* clementini, ha ἀντέχου Tale lezione è anche accettata dall'ultimo editore di Clemente, lo Stählin (nella raccolta berlinese, « Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten »). Con simile imperativo il significato del precetto è precisamente il contrario di quello da noi adottato: tieniti per riparo, anzichè astieniti. Ma ci sembra che tutto il contesto e il commento con cui Clemente l'accompagna esigano che si corregga, non già in ἀνέχου (sopporta), come ha Epifanio in una citazione del passo (Pan., h. 22-4), bensì in ἀπέχου. L'ἀντέχου appare come una variazione di amanuense, o suggerita dal proposito di parodiare la dottrina di Isidoro, o indotta dalla presenza di ἀντέχον e di ἀντέχειν pochi incisi prima.

(18) Non crediamo sia artificioso segnalare la coincidenza per cui Isidoro parla di imposizione delle mani fraterne a questo punto, precisamente come nel Vangelo di Matteo, alla spiegazione di Gesù sugli eunuchi, che si son fatti tali in vista del Regno di Dio, segue, senza dubbio intenzionale, l'imposizione delle sue mani sul capo dei fanciulli accorrenti. E non va dimenticata nè pure la prescrizione analoga della lettera di Giacomo, v. 14 e ss.

pensiero invece è tutto tuffato nella colpa. Chi è in queste condizioni, solo per timore non fa quel che va almanaccando, onde non sia segnata a suo debito la punizione. La natura umana possiede alcune proprietà, strettamente necessarie ed altre invece semplicemente naturali; ha, ad esempio, bisogno necessario e naturale di vestirsi; l'appagamento dello istinto sessuale è naturale, non già necessario ».

L'orientamento ascetico del primitivo e genuino insegnamento gnostico appare qui evidente, nonostante le deviazioni di qualche conventicola gnostica più tarda e le contraffazioni escogitate dalla polemica ecclesiastica (19).

L'insegnamento originario di Valentino era altrettanto ascetico che quello di Basilide. Nello stesso luogo dove trascrive la teoria basilidiana delle appendici (*prosartémata*) (20), Clemente, dopo aver rilevato come ciò equivalga ad ammettere, con i pitagorici, due anime nell'uomo, continua: « anche Valentino, scrivendo ad alcuni, si esprime allo stesso modo, a proposito delle appendici. Un solo è buono (Mt. XIX. 17), la presenza del quale è la manifestazione del Figlio. In virtù di Lui soltanto può il cuore divenire puro, espellendo in antecedenza ogni spirito malvagio. Poichè i molti spiriti che naturalmente dimorano nel cuore, non gli consentono di essere puro, compiendo ciascuno di essi le proprie gesta

(19) La castigatezza dell'etica basilidiana è dimostrata da un altro frammento, che Clemente cita liberamente (*Stromati*, IV, 24-153): « Basilide dice che non tutte le colpe, ohibò, sono perdonate, ma solamente le involontarie e quelle commesse per ignoranza ». Clemente trova troppo rigido simile presupposto, e osserva che simile limitazione implica un ragguaglio irriverente della misericordia di Dio ai criteri e alle consuetudini degli uomini.

(20) *Stromati*, II, 20-114.

e attossicandolo tutto, nei più vari modi, con le più sconvenienti cupidigie. Pare veramente che il cuore umano sia esposto a subire la sorte di un albergo. Questo è sforacchiato, devastato, spesso fino imbrattato di lordure, qualora vi facciano dimora uomini dissoluti, i quali non ne hanno alcuna cura, col pretesto che si tratta di proprietà altrui. Allo stesso modo il cuore; finchè non sia oggetto di cura, immondo e devastato, è miserevole ricetto di innumerevoli demoni. Ma non a pena vi abbia spinto lo sguardo il solo buono, il Padre, è già santificato, e brilla nella luce. Veramente beato chi possiede un tal cuore, poichè vedrà Dio » (21). Questo motivo

---

(21) Dei sei frammenti di lettere e di omelie valentiniane, conservatici da Clemente alessandrino nei suoi *Stromati*, questo che contempla gli effetti della dimora divina nello spirito dell'iniziato è indubbiamente il più prezioso per la comprensione dell'antropologia seguita dal grande maestro della gnosi cristiana. Il codice laurenziano reca, in verità, al primo inciso del frammento, παρρησία che il Grabe (*Spic. sac.* II, p. 52) aveva già corretto in παρούσιᾳ il Hilgenfeld (*Die Ketzergeschichte*, p. 296), senz'altro in παρουσία Correggendo con παρρησία e riportandosi all'altro frammento valentiniano (*Str.* II, 8, 36), in cui si parla dello stupore misto a panico che invase gli angeli formatori dell'organismo umano, quando questo « emise parole superiori alle capacità del suo organismo », lo Stählin ha impresso evidentemente al tratto un significato antropogonico, invece che mistico e soteriologico. La correzione non appare felice. Noi accettiamo la correzione del Hilgenfeld in παρουσία. A prescindere dalla facilità paleografica dello scambio fra i vocaboli παρρησία e παρουσία (un esempio tipico se ne ha negli ultimi versetti della sesta ode di Salomone, variamente riprodotti nella *Pistis Sophia* e nella versione siriaca), occorre, nella restituzione di questo come degli altri testi gnostici e nella valutazione del loro significato, tener presenti i postulati fondamentali del sistema religioso patrocinato dai maestri della gnosi. Di contro all'atteggiamento dei cristiani millenaristi, che ponevano l'essenza della loro esperienza cristiana nell'aspettativa della παρουσία trionfante del Cristo, gli gnostici partono dal postulato che la salvezza è già pienamente effettuata con l'apparizione del Logos sulla terra e con il compimento della γνῶσις.

La « parusia » quindi, nozione e valore centrale della rivelazione neotestamentaria, non è una « venuta » da attendersi con

valentiniano del cuore, che ha bisogno di essere mondato dalle tracce della dimora screanzata di Satana, avrà un successo larghissimo nella posteriore letteratura ascetica. A simile concezione della perversità organica della materia, che pervade di fermentazioni immonde lo spirito, di una materia che deve essere domata e tenuta in ceppi, corrisponde una cristologia docetica. Cirsto è, per Valentino, il perfetto asceta. Appare da un altro suo frammento, pure conservato da Clemente, là dove negli *Stromati*, celebra la continenza e il dominio di sè: « Nella lettera ad Aga-

---

apprensione fatta in pari tempo di desiderio e di speranza, è bensì una « presenza » da godersi nella pienezza del tripudio, nella consapevolezza sicura dell'affrancamento. D'altro canto, condividendo le nozioni prevalenti del tempo sulla costituzione dell'essere umano, concepito come un fascio di spiriti inferiori, su cui la gnosi assicura il predominio dello spirito superiore, elargito attraverso una « infusione » di cui non hanno avuto sentore gli esseri intercosmici che hanno foggiato la materia nelle sue varie specificazioni, lo gnosticismo ha scorto nella vita interiore dell'uomo una lotta sorda che può finire con l'espulsione vittoriosa degli spiriti malvagi solo in virtù della miracolosa χάρις divina. Occorre dunque leggere il testo valentiniano così: « Uno è il buono, la cui presenza è la manifestazione attraverso il figlio ».. La reminiscenza di Mt. XIX, 17 è evidente, e lo Stählin la registra. V'è, nel frammento, un'altra reminiscenza che nessuno ha registrato perchè di un autore la cui parentela con la speculazione gnostica, sebbene strettissima, è stata la più trascurata finora, anche dal Bousset, che pure non manca di spigolare qua e là qualche parallelismo fra le concezioni cosmogoniche filoniane e quelle patrocinate dagli gnostici (*Hauptprobleme der Gnosis*, v. ad esempio pp. 194 e ss., 21-9). Nel trattato sui *Sogni come inviati da Dio* (I, 23, ed. Wendland f. 149) Filone dice testualmente: « Quale turba di screanzati ospiti debba essere cacciata via affinchè l'uno buono entri, è chiaro: studiati, dunque, o anima, di divenire cara a Dio, tempio santo ». L'affinità fra i due passi è così spiccataa, che a me pare indispensabile supporre una vera dipendenza di Valentino da Filone. Non solo è posta in risalto nei due passi l'unicità dell'essere buono, ma l'anima è concepita in entrambi come un albergo di grossolani e screanzati visitatori, i quali debbono essere espulsi se si vuol far posto all'ospite divino, che, solo, può far brillare nella luce e può santificare nella purezza il tempio del nostro essere interiore.

todopo Valentino dice: tutto avendo tollerato, Egli era pienamente signore di sè stesso. Veramente a modo divino operava Gesù. Mangiava e beveva in maniera particolarissima, non restituendo gli alimenti. Così prodigiosa forza di continenza era in lui, che nè pure il cibo si corrompeva nel suo organismo, poichè in realtà non v'era in lui capacità di corruzione » (II 7. 59). Ponendo anzi a raffronto questo tratto con un terzo frammento, oratorio, di Valentino, si ha la riprova convincente del collegamento che esiste fra la cristologia e l'etica, non solamente nel valentinianesimo. Sempre secondo la testimonianza di Clemente, « in una omelia, Valentino aveva ammonito: — voi siete immortali e figli della vita eterna fin dall'inizio. Voleste che la morte fosse ripartita fra voi, onde dissiparla e dissolverla, onde la morte morisse in voi e per voi. Poichè, in realtà, quando scomponete il mondo, senza lasciarvi voi scompaginare, siete i dominatori del creato, siete i superatori di qualsiasi corrompimento » (22).

Può darsi che nelle idealità ascetiche, rivestite di una concezione antropologica nettamente dualistica, risieda la natura specifica e differenziale dello gnosticismo. Sta di fatto che tutta la produzione letteraria marginale dello gnosticismo, quasi tutta cioè la così detta letteratura apocrifa, è improntata ad un medesimo spirito ascetico e nel programma della rinuncia e della continenza ha il suo connotato comune. Si direbbe che attraverso le preoccupazioni e le finalità dell'ascetismo si opera la transizione

---

(22) Il tratto valentiniano ricorda spontaneamente il canto di trionfo sulla morte, che Paolo scioglie nel c. XV, della prima ai Corinti, e l'ammonimento del *Poimandres*: « come mai, o uomini, potete rituffarvi nella morte, voi, capaci di immortalità? » (28).

e la mediazione fra il cristianesimo, come esperienza di attesa escatologica e il cristianesimo, come esperienza di perfezionamento individuale nell'*apotaxía*.

Se di tale transizione si vuole una espressione caratteristica, è sufficiente porre a confronto le beatitudini del discorso della montagna, con quelle enunciate negli atti di Paolo: « quando Paolo entrò nella casa di Onesiforo, si diffuse una grande gioia. Ci si pose in ginocchio, si spezzò il pane, si parlò il linguaggio di Dio a proposito della continenza e della risurrezione. E Paolo disse: - beati i mondi di cuore, perchè vedranno Iddio; beati coloro che custodiranno casta la loro carne, perchè diverranno tempio di Dio; beati i continenti, perchè ad essi Dio parlerà; beati coloro che avranno rinunciato a questo mondo, perchè piaceranno a Dio; beati coloro che hanno moglie come se non l'avessero, perchè avranno Dio in eredità; beati coloro che nutrono il timore di Dio, perchè diverranno angeli suoi; beati coloro che paventano alle parole di Dio, poichè saranno consolati; beati coloro che accolgono la sapienza di Gesù Cristo, perchè saranno chiamati figli dell'Altissimo; beati coloro che han custodito il sigillo della loro iniziazione battesimale, poichè troveranno riposo presso il Padre e presso il Figlio; beati coloro che hanno accolto la comprensione di Gesù Cristo, poichè entreranno nella luce; beati coloro che per amore di Dio sono usciti dal fantasma del mondo, poichè saranno benedetti alla destra del Padre; beati i misericordiosi, perchè riceveranno a loro volta misericordia e non scorgeranno l'alba amara del giudizio; beati i corpi verginali, perchè saranno accetti a Dio e non perderanno il guiderdone della loro castità, perchè la parola del Padre

varrà per essi come opera di salvezza nel giorno del suo Figlio, e avran pace per l'eternità » (23).

Se gli atti di Paolo attestano la diffusione delle correnti encratite nelle comunità cristiane dell'Anatolia, altri frammenti di apocrifi ce ne dimostrano la larga circolazione in Egitto e in Occidente.

Accennando, nel quinto libro della sua grande *confutazione contro tutte le eresie,* alla dottrina antropologica dei Naasseni, Ippolito romano si esprime così: « dicono costoro che l'anima è realtà ardua a rinvenirsi e a conoscersi. Chè non permane, immutabile, nella identica attitudine e nella medesima forma, nè soggiacente ad uno stesso sentimento, sì chè sia consentito definirla secondo uno schema determinato o afferrarla nella sua intima natura. Queste cangevoli ed evanescenti nozioni essi attingono dal Vangelo detto degli Egiziani » (24). Contemporaneamente ad Ippolito un altro polemista e teologo, Origene, menzionava il medesimo apocrifo nel suo commentario al prologo di Luca. Ma egli era molto meglio in grado di conoscerne la natura e il contenuto. Viveva nello stesso ambiente che lo aveva visto nascere e in propinquità dei gruppi cristiani che probabilmente ne preferivano il testo e gli insegnamenti al testo e agli insegnamenti di quelli che erano ormai i Vangeli ufficiali. A buon conto, di quel Vangelo egiziano, dalle sensibili tendenze puritane ed encratite, aveva tenuto presenti gli aforismi più tipidi e più suggestivi, tentandone una interpretazione armonistica e accomodata, il suo mae-

---

(23) V. per l'edizione del testo e tutte le questioni relative, L. Vouaux, *Les actes de Paul et ses lettres apocryphes.* (Paris, Letouzey, 1913), p. 154 e ss.

(24) *Philosophumena,* V. 7.

stro e predecessore nella direzione del *didascaleíon* alessandrino, il prete Clemente, quando, nel terzo libro dei suoi prolissi e farraginosi *Tappeti,* si era accinto a tracciare e a celebrare la dottrina cristiana del matrimonio. Veramente si discute se Clemente attingesse questi aforismi direttamente dall'apocrifo nella sua redazione originale o in una sua rielaborazione ortodossa. C'è di più. Si discute pure se egli ebbe una conoscenza immediata del Vangelo o lo conobbe attraverso la utilizzazione fattane da un encratita intransigente, continuatore di Taziano, quel Giulio Cassiano di cui abbiamo fatto già menzione (26). Argomenti però della massima verosimiglianza sono in favore di una conoscenza diretta del Vangelo, che Clemente avrebbe acquistata mentre attendeva al proprio lavoro. Il padre alessandrino avrebbe anzi concepito una malcelata simpatia per l'aura di spiritualità e di raffinatezza che avvolgeva e animava l'apocrifo, in contrasto netto e brusco con la tendenza legalistica e realistica che caratterizzava il Vangelo adottato dai gruppi avversari di Alessandria, quelli ebionitici. A centocinquanta anni di distanza da Clemente un altro scrittore ecclesiastico menzionava il Vangelo degli Egiziani: Epifanio di Salamina. Ma là dove meno ce lo aspetteremmo, se dovessimo arguire unicamente dalle reminiscenze di Clemente: nella trattazione cioè consacrata alla eresia sabelliana (Pan. LXII). Quali collegamenti sussi-

---

(25) I dubbi possibili sui rapporti diretti di Clemente col Vangelo sono, non senza esagerazione, prospettati da T. Zahn, nel secondo volume della sua *Geschichte des neutestamentlichen Kanons,* p. 628 e ss. La tesi dello Zahn è impugnata da M. Zappalà, *L'encratismo di Giulio Cassiano e i suoi rapporti con il vangelo apocrifo secondo gli egiziani,* in « Rivista trimestrale di studi filosofici e relgiosi » III, 4.

stevano fra le tendenze ultraascetiche dell'apocrifo, e il suo ipermonoteismo? E Ippolito, che rimproverava ai Naasseni di ricavare la loro dottrina dell'anima da un testo non canonico, come non aveva veduto che il medesimo scritto racchiudeva l'errore trinitario ch'egli rimproverava con tanta acredine al suo avversario Callisto? Lo stato dei frammenti superstiti del Vangelo non consente alcuna seria discussione di questi spontanei quesiti. Dei Sabelliani, precisamente, Epifanio dice: « tutta la loro ingannevole dottrina e la forza del loro errore ricavano da alcune scritture apocrife, in particolar modo dal Vangelo detto egiziano, al quale appunto alcuni hanno applicato tal nome. In esso infatti sono affastellate con aria di gran mistero molte di tali cose, come provenienti dalla persona del Salvatore, quasi che egli avesse rivelato ai discepoli essere il medesimo il Padre, il medesimo il Figlio, il medesimo lo Spirito Santo ». Ora nulla si ritrova di questa professione sabelliana nei pochissimi frammenti superstiti dell'apocrifo, tutti saturi di puritanismo dualistico. Riferisce Clemente alessandrino: « coloro che si inscrivono in falso contro la creazione di Dio(sotto il pretesto di una ben famata continenza, citano anche quelle parole rivolte a Salome, di cui già antecedentemente abbiamo fatto menzione, riferite, penso, nel Vangelo degli Egiziani. Dicono infatti che il Salvatore avrebbe dichiarato: « Io venni a distruggere le opere della donna » (26). E Clemente commenta, con un semplicismo fin troppo ingenuo: « della donna dunque. Vale a dire della concupiscenza; le opere, cioè la generazione e la corruzione ». Quindi Clemente prosegue nella citazione:

(26) *Stromati*, III, 9-63.

« avendo appropriatamente il Logos accennato al compimento finale, Salome dice: fino a quando gli uomini moriranno? Risponde il Signore ponderatamente: finchè le donne genereranno. E sussumendo essa: bene dunque feci non procreando.... ribatte il Signore dicendo: mangia di ogni erba: ma astienti dall'erba dell'amarezza ». Nel medesimo terzo libro dei suoi *Stromati* Clemente aveva già attinto dallo stesso apocrifo: « domandando Salome quando saranno gli eventi intorni a cui aveva interrogato, dice il Signore: quando abbiate posto sotto i piedi l'indumento della vergogna e quando i due divengano uno, e l'uomo con la donna, nè uomo nè donna. Nei quattro Vangeli a noi tramandati, non troviamo il detto, ma nel vangelo degli Egiziani » (27).

Tutta la letteratura gnostica, dalle origini alle tarde e grossolane deformazioni, è, come il Vangelo degli Egiziani, un tessuto di presunte rivelazioni del Cristo spirituale alla comunità degli eletti. E pressochè tutta è im-

---

(27) A proposito dell'ultimo aforisma, G. Esser ha giustamente osservato: « in den letzten Worten spricht die pythagoreische Schule, welche die Eins und die Zwei, das Männliche und das Weibliche, in ihrer Kategorientafel hatte und die Grundanschauung, welche die Naturerklärung trägt, auch zur Basis für die Erklärung der sittlichen Welt machte » (*Die nenaufgefundenen Sprüche Jesu,* nel « Katholik, 1898, 1). Il papiro di Ossirinco 655 ci ha dato un *logion* che appare come una conflazione di Mt. VI, 25, 28, XXIII, 13, Lc. XII, 22, 27, XI, 52 con il frammento dell'apocrifo: « (non vi preoccupate) dall'alba al tramonto, nè dalla sera alla mattina, del vostro vitto, di che mangiate, nè del vostro vestito, di che vi copriate. Valete molto più dei gigli, che crescono senza filare... Avendo un vestito, di che cosa mai... voi (mancate)? Chi mai potrebbe aggiungere qualcosa alla vostra statura? Egli darà a voi il vostro indumento. Gli dicono i suoi discepoli: quando ti manifesterai completamente a noi, quando mai noi ti vedremo? Risponde: quando vi denudiate, senza provare rossore. Diceva: nascondeste la chiave della conoscenza. Voi non entraste e ai venienti non apriste ». Cf. E. Buonaiuti, *Detti extracanonici di Gesù,* p. 69 e ss.

prontata a preoccupazioni rigoristiche, che giungeranno nei più tardi apocrifi alle speculazioni raffinate, intinte di manicheismo, di Leucio Carino (28).

A differenza delle sètte gnostiche, la cui prolificità letteraria ha del sorprendente, il marcionismo (29), l'altra

(28) V. il canto gnostico intercalato nel romanzo relativo ai viaggi di san Giovanni. E' riportato in E. Buonaiuti, *Frammenti gnostici*, p. 161 e ss.

(29) Veramente la polemica ecclesiastica, conservandoci solo a frammenti, scarsi e sfigurati, l'opera di Marcione, ha reso particolarmente ardua e precaria una raffigurazione del suo pensiero. Due principali tesi sono ancora a fronte in argomento. Quella patrocinata da W. Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*, p. 109 e ss.) e quella elaborata ed esposta con piena organicità e coerenza del v. Harnack. Secondo la prima, Marcione è stato uno schietto dualista, il quale ha cercato di trasferire il contrasto persico-orientale del dio buono e del dio cattivo, nell'altro tra il Dio sconosciuto, padre di Gesù Cristo e il Dio del Vecchio Testamento. Prendendo indiscriminatamente dall'uno o dall'altro scrittore ecclesiastico le asserzioni polemiche, senza alcuna cura di valutarne la attendibilità o di indagarne la scambievole dipendenza, il Bousset ha dipinto un Marcione completamente tributario del dualismo iranico, che poco lascia poi dire di nuovo a Mani. Le conclusioni invece che intorno a Marcione il v. Harnack aveva sommariamente enunciato nella sua *Dogmengeschichte* (I, 254-271) sono state da lui riprese, enunciate e corroborate, nella sua opera, vera enciclopedia *de Marcione*: *Marcion, das Eevngelium von fremden Gott.* Fine Monographie zur Geschiche der Grundlegung der Katholischen Kirche (II Aufl., Leipzig, Hinrichs, 1924). Secondo il v. Harnack, Marcione è molto più di un eretico, è un vero fondatore di religione, il cui messaggio è consistito tutto nello scoprimento di una rivelazione di un Dio completamente nuovo ed estraneo, effettuatasi nella predicazione di Gesù, venuto ad annunciare l'economia della bontà, in contrasto con l'economia della giustizia, che è di fatto l'economia della malvagità mascherata. Marcione non è un entusiasta, ma un freddo e minuto biblista; non un profeta, ma un riformatore, definito eticamente, non sistematicamente. Egli, vero precursore della critica moderna, ha cercato di recuperare il testo della predicazione di Gesù e di Paolo di su le alterazioni introdottevi dagli elementi della primissima comunità i quali, incapaci di figgere fino a fondo lo sguardo nella sorprendente originalità dell'annuncio evangelico, hanno contaminato e deformato la consegna della fede e dell'amore, mescolandovi le prescrizioni delal legge e della giustizia. Mentre così il v. Harnack spiegava in pieno la sua opposizione alla pittura di un Marcione nettamente dua-

grande corrente ascetica del secondo secolo, ha disseminato le proprie comunità, non ha moltiplicato la propria suppellettile speculativa. Solo Apelle aggiunse, per proprio conto, al bagaglio letterario affidato da Marcione alla sua scuola, una raccolta di « rivelazioni » e una catena di « ragionamenti ». Nella sua rapida disseminazione il marcionismo si avvalse solamente degli scritti nei quali il maestro pontico aveva concentrato la sua concezione del messaggio evangelico, la sua valutazione del contrasto fra questo e l'economia religiosa d'Israele, della celebrazione perfetta che esso aveva trovato nell'insegnamento

lista, patrocinata dal Bousset, lo Scheftelowitz, prendendo direttamente a partito le opinioni del Reitzenstein sulla derivazione iranica della soteriologia cristiana, ha avuto l'opportunità di sostenere che, lungi dall'essere tributario del mazdeismo, e, come tale, mediatore fra il dualismo mazdeo e Mani, Marcione fu semplicemente un interprete paradossale di Paolo, alle idee centrali del quale dovrebbe parimenti riportarsi, più di quanto non si pensi di solito, il manicheismo (*Die Entstehung der manichaeischen Religion und des Erlösungsmysteriums*. Giessen, 1922). Per conto nostro crediamo che la posizione del v. Harnack sia sostanzialmente raccomandabile. In alcune parti, in particolare, la sua interpretazione ci sembra molto felice: come, ad esempio, là dove, prendendo a prestito dal *Heilige* di R. Otto la terminologia che dovrebbe ormai essere correntemente applicata alla trattazione degli argomenti religiosi, dice: « Marcion hat das Evangelium - ausschliesslich nur das Evangelium - als kündlich grosses mysterium tremendum et fascinosum empfunden: es ist ihm licht und dunkel zugleich, und er steht vor ihm, dem Neuen, ja dem einzig Neuen in Welt und Geschichte, in schauernder und schweigender Andacht » (p. 95). Ma ci sembra in pari tempo che, inconsciamente spinto da una posizione spirituale che molto risente della confessione luterana, il v. Harnack non sia compiutamente aderente alle fonti e cada in qualche incoerenza. Ci sembra, specificando, che siano sovrastrutture luterane alla genuina visione storica del messaggio marcionita, così la soteriologia ultrarealistica che egli vi vuole rintracciare, come la nozione della salvezza in virtù della fede a cui egli si sforza di ridurne l'etica. L'azione del preconcetto si riconosce in alcuni adattamenti dei testi che maculano il suo lavoro, del resto così ricco e così diligente. Ecco due esempi. Parlando della virtù della fede nella dottrina marcionitica, il v. Harnack cita alcune parole di Megezio nel Dialogo di Adamanzio, così: « riscattando gli uomini, che sono malvagi, dal

di Paolo. Questi scritti inoltre tradivano un singolarissimo carattere. Non contenevano raffinate speculazioni mistico-teologiche o complicate elucubrazioni cosmogoniche. Anzi, proprio di suo, Marcione aveva composto una sola opera, strana ed originale così per il contenuto come per la forma, cui aveva imposto un titolo, anch'esso inconsueto, desunto dalla nomenclatura retorica: *Antitesi*. E quest'opera stessa non aveva nulla di letterario e di retorico: era la segnalazione nuda, arida, impressionante, dei contrasti irriducibili che sussistono fra l'economia del Vecchio Testamento e quella del Nuovo: più

maligno, il buono li trasformò, mediante la fede, e rese buoni i credenti in lui »; per concludere: « espellendo completamente il momento del terrore dalla fede, Marcione si scostava da Paolo, ma si incontrava con Giovanni » (p. 135). Ma le parole di Megezio sono date inesattamente. Il « mediante la fede » è un aggiunta, più tosto tendenziosa, di cui può rinvenirsi la genesi, ma non la giustificazione nel fatto che la versione di Rufino dà il passo così: « malos homines deus bonus liberavit a malo et immutavit eos per fidem, ut credentes ei fierent boni » (Ed. van de Sande Bakhuyzen, pp. 70-71). Il secondo esempio è più eloquente. Ricostruendo la serie delle « antitesi », il v. Harnack crede (p. 296) di poterne segnalare una, tipica, fra l'ubbidienza servile del Vecchio Testamento e la fede che è l'unico veicolo di salvezza nella nuova economia, citando un aforisma di Tertulliano (*adv. Marc.* IV, 25) così: « ex dilectione dei consequuntur vitam aeternam Marcionitae ». Ora la citazione introdotta a questo modo pecca di infedeltà e finisce con lo stravolgere affatto il logico senso del passo tertullianeo. In questo il polemista, ribattendo l'interpretaazione che Marcione dava dell'episodio di *Lc.* X, 25 e ss., contesta che l'esperto della legge volesse interrogare Gesù intorno alla vita « longaeva » anzichè a quella « aeterna » e afferma, con argomenti *ad hominem*, che, qualora si ammetta che la vita « longaeva » si guadagna con la « dilectio », o se ne deve concludere che i marcioniti abbiano inventato un altro modo per conseguire l'« aeterna » o che il modo deve essere, *a priori*, la « dilectio ». « Pro differentia enim mercedum, operarum quoque credenda distantia est. Ergo non ex dilectione dei sui consequuntur vitam aeternam Marcionitae, sicut longaevam dilector creatoris. Sed quale est, ut non magis diligendus sit qui aeternam pollicetur, si diligendus est qui longaevam repromittit? Ergo eiusdem erit utraque vita, cum eadem est utrique vitae captandae disciplina ».

profondamente ancora, delle antinomie che sussistono fra le leggi della giustizia onerosa e quello dell'amore volonteroso; infine, ancora più a fondo, del conflitto immanente fra le cupidigie della sensualità e le aspirazioni della spiritualità che ogni essere cogitante porta in sè stesso. Ma questa stessa opera, nelle intenzioni di Marcione, non doveva essere isolata dal testo canonico, che egli aveva pazientemente ricavato dalla tradizione evangelica e dall'insieme dell'epistolario paolino. Saldamente persuaso che il messaggio del Cristo costituisse una novità strabiliante nel processo di sviluppo della religiosità umana, ma in pari tempo convinto che esso avesse subìto immediatamente, nel gruppo stesso dei primissimi seguaci, una contraffazione sostanziale, Marcione si era accinto a ripristinare il tenore primitivo, costituendo un testo ufficiale, isolato da tutte le contaminazioni degli adattamenti giudaizzanti. Aveva così compilato un vangelo che era il Luca canonico spogliato da quelli che gli apparivano rivestimenti parafrastici tendenziosi e un « apostolico », costituito da dieci lettere paoline, alleggerite anch'esse dagli apporti con cui le aveva contraffatte lo spirito della vecchia religiosità legalistica, insinuatasi per entro alla giovane comunità credente. Di questo testo risanato ed ufficiale, le *Antitesi* dovevano costituire l'apparato esegetico e il controllo dimostrativo.

Marcione le apriva, eloquentemente, così: « o meraviglia delle meraviglie, è cosa da far rimanere stupefatti ed allibiti, che, intorno all'evangelo, nulla, assolutamente nulla sia possibile dire, nulla pensare, nulla dovunque trovare come possibile termine di confronto! » (30). Noi

---

(30) Il tentativo di ricostruzione delle *Antitesi* del v. Harnack (Marcion, p. 4 e ss., 256 e ss.) prende ormai vittoriosamente il posto

abbiamo qui subito un chiaro sentore del terreno sul quale il maestro pontico intendeva concentrare il nerbo della religiosità cristiana. Con Cristo aveva avuto inizio, egli diceva, una inaudita e sconcertante « nova et hospita dispositio » senza precedenti e senza paralleli. Il messaggio cristiano non rappresentava *una* rivelazione fra molte: era *la* rivelazione. Al cospetto del suo contenuto originale che cosa mai potevano valere le altre « dispositiones » religiose; che cosa mai poteva valere la stessa « dispositio » a cui il cristianesimo ufficiale direttamente si ricongiungeva, quella del Vecchio Testamento? Quest'ultima era tutta nella manifestazione cosmogonica e storica di un Dio creatore e giudice, potente e irascibile. Se una « dispositio » religiosa deve assolutamente ipostatizzarsi in una sostanza divina, si poteva pure riconoscere che il Dio del Vecchio Testamento era stato radicalmente difforme da quello del Nuovo. Dell'assoluta bontà del secondo, Gesù, apparso improvvisamente in mezzo agli uomini nel decimo quinto anno di Tiberio, si era costituito araldo e testimone. E' vero: ad argomento della sapienza benevola del Dio creatore si additava lo spiegamento meraviglioso dell'universo sensibile e del mondo umano. Marcione ne storceva il viso, infastidito e nauseato. Bell'affare, in verità, il mondo della creazione materiale, con tutte le sue brutture, le sue deformità, le sue putretudini, le sue basse fermentazioni! Chi, dopo il Van-

---

della vecchia « ungenügende Versuch » del Hahn. Il v. Harnack congettura verosimilmente che le parole surriferite, date da una illustrazione antimarcionistica delle parabole del Signore, recentemente volgarizzata, come appartenenti ad un protoevangelo marcionita, abbiano costituito invece il prologo delle *Antitesi* (I. Schäfers, *Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung zur Parabeln des Herrn* ecc. Münster, 1917, p. 4 e s.).

gelo, ha conosciuto la economia della bontà, ha qualcos'altro da ammirare che non le innumerevoli creature materiali, di cui non si sa la ragione e non si vede lo scopo (31). Il vero problema che tormenta e attanaglia l'esperienza associata dell'uomo è il problema del male e questo problema non ha che una soluzione: quella scoperta dal Vangelo, con la manifestazione della bontà e della longanimità, dei valori cioè che appartengono alla « dispositio » dello Spirito, che è il Signore stesso. E dopo tale scoperta ogni utilizzazione della precedente economia è una contaminazione e un corrompimento. Che effettivamente i capisaldi dell'insegnamento marcionita fossero i princìpi ricavati dalla esperienza della elementare vita spirituale e della valutazione assoluta del rovesciamento dei criteri etici operati dal Vangelo, e non fossero postulati di speculazione teologica, come amano raffigurarli uniformemente i polemisti ecclesiastici, appare dal fatto che Marcione esprime e riprova fondamentalmente il suo dualismo con due detti evangelici che investono propriamente, non già le categorie ontologiche della universa realtà, bensì le connotazioni etiche dell'operare umano e dei cicli storici: le due immagini cioè dell'albero buono o cattivo che dà frutti secondo la rispettiva qualità e l'impossibilità per l'otre vecchia di accogliere vino nuovo

La bontà di cui Marcione scopriva nel Vangelo la rivelazione impareggiabile portava l'onere dell'assoluta rinuncia, anche a possibili guiderdoni sensibili. L'ascetismo marcionita prescindeva da qualsiasi sanzione. Proba-

(31) Non facciamo qui che parafrasare incisi marcioniti, di cui Tertulliano ci ha fatto dono, troppo scarso invero, nella sua grande opera contro Marcione.

bilmente, anzi, era questo l'aspetto del marcionismo che doveva infliggere maggior fastidio alla materialistica e legalistica raffigurazione dei doveri e dei premi, che Tertulliano prediligeva, e molti altri prediligevano con lui. Più che due dei, come gli scrittori ecclesiastici persistono a dire, Marcione, molto probabilmente, mirava sopra tutto a distinguere due reami nel tormentato mondo cui noi apparteniamo, due reami che si confondono drammaticamente in noi stessi: il reame della materia e quello dello spirito. Il primo, contrassegnato dalla avidità, dalla sopraffazione e dalla irruzione della violenza; l'altro guidato dall'ideale della rinuncia e della bontà. Il primo ha avuto la sua manifestazione integrale nel Vecchio Testamento: il secondo ha dovuto attendere la rivelazione arrecata dal Cristo, per essere instaurato sulla terra. Ma immediatamente dopo gli stessi seguaci di Gesù, incapaci di realizzare a pieno la consegna e l'ideale del Maestro, ne hanno adulterato i precetti, frammischiandovi i comandamenti e le sanzioni della economia oltrepassata. I Vangeli recano l'impronta di simili adulterazioni. Paolo è stato l'unico degli apostoli che abbia vissuto e riaffermata la completa e genuina originalità del messaggio cristiano. Anche il suo epistolario però è stato rimanipolato dallo spirito giudaizzante che lo seguiva e lo neutralizzava alle calcagne. Marcione reintegra pertanto, in teoria e in fatto; l'autentica tradizione cristiana, con tanto maggiore e più alacre zelo, in quanto nella assimilazione della vera parola di Gesù, il quale ha dischiuso il mistero della spiritualità e dell'amore, è ormai, per lui, il veicolo infallibile della salvezza. Marcione isola così nella storia dell'umanità il miracolo della redenzione e lo colloca al

centro della spiritualità e del suo destino. L'apparizione del Cristo, il suo messaggio, la sua abnegazione al cospetto delle forze materiali onde è retto il mondo e al cospetto del Signore di questo — quando il contrasto dei valori nella vita è sentito violentemente si traduce in una visione pragmatica dualistica — costituiscono un fatto così strepitoso, che è lecito ormai dividere il corso del tempo in due cicli nettamente distinti, da quella data solenne. E precisamente dall'istante in cui il Cristo bandisce la tavola del suo « editto »: il discorso della montagna. In comparazione della novità e della trascendentalità di questa impensabile visione dei rapporti morali fra gli uomini, che cosa possono mai valere i racconti miracolosi dell'infanzia e le dichiarazioni armonistiche e accomodanti, tendenti a conguagliare l'economia nuovissima alle tradizioni superate del popolo che era stato tanto più violento ed iniquo, quanto più si era ritenuto fedele ad una giustizia legale, vincolata farisaicamente ad una mercede sensibile? Marcione ne faceva perciò man bassa, dovunque non era possibile dare dei particolari aneddotici e delle dichiarazioni messianiche realistiche registrate dal Vangelo una interpretazione puramente mistica. Poichè tutto ai suoi occhi, in questo Vangelo, era destinato a valorizzarsi mercè la raffigurazione di una spiritualità eroica; tutto doveva trasfigurarsi in un ciclo di concezioni e di visuali, donde la materialità fosse radicalmente, intransigentemente esclusa. I mezzi e i segni di simile trasfigurazione erano offerti dall' etica eccezionale e inaudita bandita dal Cristo. La quale doveva costituire il compito e la tessera di ogni aderente a Lui, pur sapendosi in anticipo che, come essa aveva portato il Cristo alla croce,

avrebbe esposti i proseliti all'odio del mondo e all'ignominia (32).

Ed è qui l'incalcolabile importanza dell'insegnamento marcionitico nello sviluppo delle correnti ascetiche nel cristianesimo antico. La morale di Marcione era di una austerità dura e intransigente. Coinvolgendo in un unico verdetto di nausea e di condanna l'universo sensibile, Marcione sognava per il credente un'esistenza di pura abnegazione per il bene e per lo spirito, proibendo tutto che rappresentasse una concessione alla materia e una complicità col suo sovrano. Alle sue comunità non si poteva essere iniziati se non si faceva professione assoluta di vita continente. Il maestro pontico trattava il matrimonio con parole di condanna improntate ad un realismo brutale (33). E la sua precettistica austera, Marchione scioglieva da qualsiasi vincolo di ricompensa eudemonistica. Ai suoi occhi, la « benignitas » del Nuovo Testamento, se nulla aveva di comune con la morale legalistica del Vecchio, nulla nè pure implicava di una qualsiasi escatologia realistica. Il vecchio Dio della legge poteva essere temuto: il nuovo Dio non poteva essere che amato. Polemizzando, Tertulliano prendeva lo spunto da un assioma di questo genere, per domandare ironicamente perchè mai, avendo rinunciato ad una qualsiasi sanzione sensibile, i marcioniti non operavano il male. La risposta di Marcione a tale obbiezione era stata in anticipo pronta

(32) Rivolgendosi ai suoi amici e seguaci, Marcione li designava con i qualificativi di *commiserones* e *coodibiles* (Tertulliano, *Adv. Marc.* IV, 9).

(33) « Coniugium accusatur spurcitiae nomine in destructionem creatoris. Deus Marcionis matrimonium ut malum et impudicitiae negotium reprobat... Deus vester aspernatus est carnem ut terrenam et, ut dicitis, stercoribus infersam » (Tertull., *Adv. Marc.*, I, 29; III, 10).

e recisa: « giammai, giammai! » La consegna dei marcioniti era quella di rassegnarsi a tutte le rinunce sensibili, a tutte le più aspre mortificazioni della carne, senza chiedere affatto il guiderdone di un Regno beato, e senza compiacersi della futura vendetta che l'Iddio giudice si sarebbe preso dai recalcitranti alla sua economia, nel giorno della sua parusia.

Ad una sublimazione così disinteressata della morale evangelica si ribellava la ottusa mediocrità della chiesa ortodossa, cui era indispensabile una morale sanzionata e una escatologia realistica. Tertulliano fu l'interprete di simile refrattarietà della massa all'ideale impalpabile di Marcione. Nel duello di Marcione e di Tertulliano si concretò per la prima volta un conflitto che non avrebbe mai più lasciato di dilacerare le viscere della società cristiana: il conflitto fra l'aspirazione idealistica al bene, sognato ed attuato come una consegna scaturiente dalla rivelazione estasiante del Dio dell'amore, e la concezione del bene come logorante lavoro quotidiano, da registrarsi nel libro mastro, per il dì in cui un giudice impassibile avrebbe tirato le somme del dare e dell'avere; il conflitto fra la legge del taglione e la libera spensieratezza della abnegazione e della dedizione. Solo le circostante storiche — arbitre sovrane del destino degli uomini — segnarono il marchio dell'eresia sull'asceta pontico, che in altri momenti, probabilmente, sarebbe stato circonfuso dall'aureola di santo.

Tertulliano fu il patrocinatore legale di questa iniqua sentenza contro Marcione. Ma in nessun terreno, come su quello morale, la polemica si trasforma con altrettanta prontezza in rivalità ed in emulazione. Per combattere efficacemente il marcionismo occorreva non farsene pren-

dere la mano nei titoli della rigidezza etica. Per bistrattare al modo di Tetulliano un predicatore di ascesi e un rivendicatore della perfezione cristiana come Marcione, ci voleva una celebrazione altrettanto assoluta dell' eroismo etico e della rinuncia completa. Tertulliano fu automaticamente indotto a rincarare sempre più la dose della sua intransigenza pratica, dal *de pallio* al *de corona*, dal *de fuga* al *de monogamia* e al *de jejunio*, proprio dal suo battagliare teorico contro il dualismo antropologico e storico di Marcione.

Il medesimo, analogamente, era accaduto a Clemente alessandrino, il quale, impegnato a fondo nella polemica antignostica, non vuol essere da meno di coloro che combatte, nella celebrazione delle più alte idealità morali. Quindi, dopo aver impugnato i teoremi cosmogonici e antropologici della gnosi, dopo aver rivendicato, contro il suo dualismo esagerato, la santità del matrimonio, si compiace anch' egli di tracciare (34) il profilo del cristiano perfetto, dello *gnòsticós* ideale, come Filone e i neoplatonici tracciavano il profilo dello *spoudaíos*.

« Tale, egli scrive (35), è lo gnostico, che solo per la conservazione del suo corpo cede alle esigenze fondamentali del suo organismo, alla fame, alla sete e a simili bisogni. E quanto al corpo del Salvatore, preoccuparsi di sapere se abbia sentito il pungolo di esigenze naturali sarebbe affatto ridicolo. Infatti il Cristo mangiava non a causa del corpo, retto da una virtù santa, ma perchè gli altri che erano con lui non si ingannassero sulle sue proprietà,

---

(34) Nel libro sesto dei suoi *Stromati*, 9, Cf. Markgraf, *Clemens von Alexandrien als asketischer Schriftsteller*, nella « Zeitschrift fur Kirchengeschichte, 1901, p. 487 e ss.

(35) *Stromati*, VI, 9.

come accadde ad alcuni. Egli era però di fatto impassibile e su di lui non vi poteva essere alcun movimento, nè di dolore nè di dispiacere. Gli apostoli essendo riusciti, in virtù dell'insegnamento del Signore, a dominare le passioni, non hanno ricevuto quei beni che rampollavano dai moti passionali, quali l'audacia, lo zelo, la gioia, la letizia. Rimasero invece sempre immutabili nel possesso, dopo la risurrezione del Signore. Lo gnostico nè pur lui nutrirà emulazione, poichè nulla gli abbisogna per rendersi simile al bello e al buono. Il suo non sarà l'amore comune, ma l'amore che va al creatore attraverso le creature. Lo gnostico non è travagliato da brame e da desideri. Di nulla è bisognoso, avendo attuato, mercè l'amore, l'unione con l'amato, col quale vive sotto lo stimolo della sua elezione, standogli continuamente accanto. E' così beato per la sovrabbondanza dei beni e si sforza di essere simile al Maestro nella perfetta impassibilità. Sarebbe sciocco il dire che non è consentito togliere allo gnostico e al perfetto la passione e il coraggio, quasi che, mancando, non fosse più capace di ribellarsi alle circostanze esteriori, di tener fronte alle difficoltà quotidiane; quasi che, togliendogli la letizia interiore, finisse con lo straniarsi completamente dalla vita; quasi che, se si astenesse da ciò che è bello e buono, non lo dovesse nè pur prendere più il desiderio delle cose simili a questo. Dappoichè, si dice, se ogni rapporto e contatto con le realtà belle, sgorga dallo stimolo del desiderio, come può rimanere impassibile chi tende alle cose buone? L'obbiezione non vale. Il desiderio dell'amante non è aspirazione verso l'ideale: bensì partecipazione benevola nell'unità della fede, che reintegra lo gnostico, affrancato dalle categorie del tempo e dello

spazio. Entrato, per mezzo dell'amore, nel possesso di quelle cose alle quali perverrà, avendo già ricevuto la speranza attraverso la conoscenza, esso non aspira e non si protende più verso una mèta nuova, avendo conseguito e raggiunto il desiderabile. Rimarrà sempre pertanto nella medesima condizione di spirito, e non potrà attingere una ulteriore somiglianza con la bellezza, avendola già conseguita attraverso l'amore. Che bisogno ha dunque mai di coraggio e di desiderio, colui il quale ha toccato la partecipazione col Dio impassibile, mediante l'*agápe*? Il nostro gnostico perfetto è dunque affrancato da qualsiasi passione psichica, perchè la conoscenza genera lo esercizio continuato, e questo una disposizione, e di qui nasce uno stato di impassibilità, non solamente il dominio delle passioni. L'eliminazione di ogni passione è appunto la impassibilità. Il vero gnostico non deve albergare nel suo animo nè pur quei moti che generalmente sono reputati buoni: quali la gioia, che è legata al piacere; la malinconia, che è affine alla tristezza. Nè pure il desiderio, che può destare l'ira. Sebbene alcuni dicano che tutti questi sentimenti non sono mali, bensì beni. Poichè non è possibile che colui il quale una volta si è perfezionato mediante l'amore e si è abbeverato alla gioia della contemplazione, si diletti poi delle cose di poco valore e materiali ».

Clemente alessandrino ritorna di frequente sul concetto che la vita pura della contemplazione costituisce la genuina pietà religiosa e porta alla vera condizione dell'iniziato cristiano, l'impassibilità. Nel libro quinto degli *Stromati* (c. II) egli ripete: « è sacrificio accetto a Dio la separazione dal corpo e da tutte le passioni. Non ha forse rettamente sentenziato Socrate che la perfetta vita

filosofica consiste nella contemplazione della morte? Infatti, non già colui che segue le visioni sensibili partecipa alla vera filosofia, bensì chi è mondo di cuore e di azione. A questo scopo precisamente mira, secondo Pitagora, il silenzio di cinque anni prescritto ai discepoli, affinchè, alienandosi da ogni realtà sensibile, possano scorgere Dio con l'intelletto puro. I migliori degli elleni hanno speculato su queste cose, attingendo da Mosè ».

Clemente va così innanzi nella celebrazione della impassibilità gnostica, da avvicinarla alla condizione degli angeli: « colui il quale comincia con lo sperimentare il soggiogamento delle passioni, e si adopera per sospingere l'anima verso l'impassibilità e la perfezione, è realmente simile agli angeli. E' luminoso come un sole che irradia la propria luce. Mercè la retta conoscenza, costui tende a raggiungere, mediante l'amore di Dio, la situazione santa degli Apostoli. E' possibile anche oggi a coloro che vivano nell'osservanza dei precetti del Signore, gnosticamente, aderendo compiutamente al Vangelo, di essere inscritti nel novero degli Apostoli ».

Ma Clemente non applica meccanicamente al tipo ideale del cristiano gnostico i connotati del saggio stoico o platonico. Egli afferma ripetutamente che lo gnostico non può prescindere dalla fede e che la gnosi è la traduzione razionale di un fatto mistico preesistente. Che le preoccupazioni etico-religiose fossero preminenti nel pensiero e nell' insegnamento dell' alessandrino appare ben chiaro dalla sua *Esortazione alla pazienza*: « cerca la serenità nelle azioni, la serenità nelle parole, così nella lingua come nel comportamento. Evita gli impeti inconsiderati. A questo modo anche la mente rimarrà salda, e non essendo sconvolta dalla passione, non sarà fiacca, non sarà di corto

discernimento. Spesse volte, durante il giorno, poni in comune il tuo pensiero con quello dei tuoi fratelli, ma sopra tutto sta in comunicazione con Dio di giorno e di notte. Il sonno non ti allontani per lungo tempo dalla preghiera e dagli inni, poichè un sonno prolungato è rivale della morte. Costituisciti compagno di Cristo che fa brillare i raggi divini dal cielo. Il Cristo sia la continua e incessante tua gioia. Trascura le molte cure del corpo nutrendo la tua anima di speranze protese verso Dio. Il quale ti assicurerà le cose necessarie e l'alimentazione per vivere, di che coprire il tuo corpo, la protezione sufficiente contro il freddo del verno. Poichè al tuo Signore appartiene la terra e tutto che in essa si trova. Il Signore ha cura delle membra dei suoi fedeli come se fossero suoi altari e suoi membri. Non temere pertanto le malattie che ti sopraggiungano nè la vecchiaia sopravveniente, poichè anche la malattia verrà meno, quando con tutto l'animo adempiamo i precetti di Dio. Sapendo questo, fortifica la tua anima, sii coraggioso come un atleta il quale nello stadio si sottopone a tutte le fatiche con energia indomabile. Non lasciare che il tuo spirito sia invaso dalla tristezza, quando gravi su di te una malattia o qualsiasi cosa spiacevole. Contrapponi invece nobilmente alle avversità la forza del raziocinio, ininterrottamente rendendo grazie a Dio in mezzo alle più aspre difficoltà, poichè i disegni di Lui sono molto più sapienti di quelli degli uomini: son tali che è impossibile all'uomo scoprirli. Nutri compassione per i miseri e implora per tutte le creature umane l'assistenza del cielo, poichè Dio concederà grazia a colui che prega per l'amico e darà soccorso agli sventurati. Egli vuole che gli uomini conoscano il suo potere e vivano

nella speranza che, giunti alla piena conoscenza, ritornino a Lui e possano gioire eternamente, quando il Figlio di Dio verrà a restituire le realtà proprie alle cose affini ».

Come nel suo continuatore, Origene, la aspettativa della « parusia » prendeva in Clemente l'aspetto di una immensa visione reintegratrice dell'universo nel grembo di Dio. Il suo spiritualismo platonico lo induceva a scorgere nell'universo lo stadio transitorio di una realizzazione incompiuta. E l'uomo, nell'odissea della natura verso la perfezione, non aveva altro compito che quello di attuare, nella contemplazione e nell'ascesi, la conquista perfetta dello spirito.

In Clemente la mediazione fra l'ideale cristiano e l'ideale dell'ascetismo filosofico è compiuto. Con lui, la tecnica dell'ascesi è entrata definitivamente nell'ambito dell'insegnamento ecclesiastico.

IV.

ORIGENE E METODIO DI OLIMPO

Nessuno scrittore precostantiniano ha destato impressione altrettanto profonda che Origene: nessuno ha lasciato una eredità spirituale altrettanto complessa e discussa. Ma su un punto ammiratori entusiasti e detrattori implacabili sono stati sempre concordi: nel riconoscere le elevatezza morale e l'ascesi rigidissima di questo maestro impareggiabile di esegesi e di apologetica.

Eusebio di Cesarea, che ha consacrato presso che un intiero libro, il sesto, della sua storia ecclesiastica alla celebrazione del teologo alessandrino, tradisce in maniera significativa l'importanza attribuita alla prassi e all'insegnamento di Origene nello sviluppo delle idealità ascetiche nel cristianesimo, ponendone in rilievo le manifestazioni salienti e delineandone i connotati: « quando Origene vide gli allievi assieparsi più numerosi alla sua scuola, che Demetrio, il capo della chiesa, riconosceva come unica scuola di catechesi, ritenendo disdicevole il tirocinio delle discipline grammaticali all'acquisizione e all'esercizio delle conoscenze divine, immediatamente la ruppe con tutto ciò che, puramente grammaticale, appariva incompatibile con le discipline sacre. Quindi stipulò un patto, onde non essere più nel bisogno di far ricorso all'aiuto altrui: donò cioè tutto quel che aveva di opere antiche, trascritte in copie eccellenti, contentandosi per il sostentamento di ogni giorno dei quattro oboli che

l'acquirente gli assicurò. Per molti e molti anni Origene si attenne a questo genere di vita, squisitamente filosofico, recidendo da sè tutto quello che avrebbe potuto alimentare le passioni giovanili. Ogni giorno egli si sottoponeva a duri esercizi ascetici. Gran parte della notte consacrava allo studio delle scritture divine. Si atteneva nella più alta misura possibile al genere di vita filosofico, ora addestrandosi negli esercizi del digiuno, ora concedendo al sonno un lasso di tempo limitatissimo, non prendendolo in generale su un giaciglio coperto, ma sulla nuda terra. Egli riteneva doversi sopra tutto ottemperare alle parole evangeliche del Signore, le quali inculcano di non avere due vestiti e di non servirsi di sandali, come anche di non consumare il proprio tempo nelle preoccupazioni dell'avvenire. Di più, con una capacità di resistenza superiore alla sua età, si ostinava a restare nel freddo e nella nudità, spingendo la povertà fino al limite estremo. Quelli che egli erano da presso ne erano impressionati. Moltissimi anzi ne erano desolati e lo scongiuravano di accettare la comunanza dei loro beni, vedendolo sopportare così aspri disagi per l'insegnamento divino. Ma egli resisteva a tutte le loro pressioni. Si dice anche che per molti anni egli andò attorno senza mai servirsi di calzari. Per più tempo ancora si astenne dall'uso del vino e di tutti gli alimenti non indispensabili al sostentamento. Onde ne cadde in pericolo di spostamento e di alterazione del petto. Egli offriva a coloro che ne erano testimoni tali esempi di vita filosofica, a buon diritto provocando numerosi allievi a concepire la medesima emulazione con lui, che allora pagani non credenti e personaggi di cultura e di filosofia, e non i primi venuti, erano attratti dall'insegnamento che egli impar-

tiva. Anzi questi, avendo accolto schiettamente da lui nel fondo della loro anima la fede nella parola divina, si segnalarono in quell'epoca di persecuzione, sì che alcuni furono catturati e finirono martiri » (1).

L'ammirazione illimitata del vescovo costantiniano per il maestro alessandrino dà un sapore di artificio e di amplificazione a questa pagina biografica, della cui sostanziale verità storica non v'è però alcuna ragione di dubitare. Tutto l'insegnamento origeniano tende conformemente alla celebrazione dell'ideale « filosofico », vale a dire ascetico, della prassi cristiana (2). E l'antichità cristiana ha riconosciuto concorde che Origene non tollerava difformità fra le teorie professate e la vita vissuta (3).

Oltrepassando le caute e ponderate enunciazioni di Clemente, costantemente preoccupato di cadere nel dualismo gnostico ogni qual volta avesse detratto esageratamente alla dignità dello stato matrimoniale, Origene, pur combattendo i partigiani di una verginità costretta, bistratta in tutte le maniere la condizione dei coniugati e celebra in tutti i toni la verginità e la continenza (4).

(1) III, 8-13.

(2) Un materiale abbondante ha raccolto in argomento W. B. Barnemann, *In investiganda monachatus origine, quibus de causis ratio habenda sit Origenis* (Göttingen, 1885). Cf. Schiwietz, *Das Ascetentum der drei ersten Jahrhunderten* (Mainz, 1904) e il capitolo *Origène,* nel volume di F. Martinez,*L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Eglise* (Paris, 1913, nelle « Etudes de théologie historique » 6).

(3) Si riporta ad una tradizione Eusebio quando dice di lui: « le opere sue tradivano i caratteri della più genuina filosofia, e apparivano degne della più profonda ammirazione. Si diceva di lui: quale la sua parola, tale la sua vita e quale la sua vita, tale la sua parola. E' per questo sopra tutto che, assistendolo la forza divina, traeva migliaia alla sua imitazione » (III, 6-7).

(4) Il Bornemann premette giudiziosamente alla sua rassegna dei passi per i quali Origene appare realmente come il più prossimo predecessore delle concezioni care all'ascetismo organizzato del quarto

Egli esalta con entusiasmo l'ideale della verginità, pur ponendo gli asceti in guardia contro la vanità che potrebbero essere tentati di concepire per la eccellenza della loro condizione (5). Solo i vergini hanno compreso integralmente il messaggio del Cristo e hanno visto in Gesù e nei santi l'esemplare della loro esistenza (6). La brama di assumere a propria volta la croce e di seguire il Cristo, di non più vivere per sè stessi, ma nel Cristo spirituale, ha destato l'abnegazione degli asceti. Loro ricompensa, è la partecipazione al divino (7). Sarebbe arrischiato ricavare dai passi nei quali Origene inculca ai credenti la consacrazione della loro vita alla perfetta rinuncia e alla pratica della assoluta continenza un argomento sicuro in favore della esistenza di un voto, identico a quello introdotto più tardi nelle forme dell'ascetismo

---

secolo cristiano l'osservazione che il testo della sua testimonianza potrebbe andare soggetto a cauzione per il fatto che noi non lo possediamo più nella dizione primitiva, bensì solo nella versione fattane dal Rufino. E della correttezza di Rufino come traduttore di Origene noi abbiamo documenti solenni che ci pongono in grande diffidenza ed allarme. Ma la pregiudiziale non va spinta troppo oltre. Il suffragio di Origene in favore delle idealità ascetiche più spinte e più intransigenti è così ripetuto e così preciso che la solidità non può esserne intaccata da qualche inesattezza e da qualche amplificazione di traduttore.

(5) « Nec sursum corpora virginum vel continentium si aut superbiae macula aut avaritiae sordibus aut linguae maleficae vel mendacii immunditia polluantur, hostiam sanctam et Deo placentem putanda sunt ex sola virginitate corporis obtulisse ». *In Ep. ad Rom.*, VII, 285 Ed. Lommatsch.

(6) « Secundum Evangelii leges semetipsos castraverunt propter Regnum Dei, habentes exempli huius auctorem cum multis aliis sanctorum, tum etiam ipsum Dominum Jesum » (*Ib.* VI, 149).

(7) « Sanctae et immaculatae animae, si cum omni affectu omnique puritate se voverint Deo et alienas ab omni daemonum contagione se servaverint et per multam aabstinentiam purificaverint se et piis ac religiosis imbutae fuerint disciplinis, participium per hoc divinitatis assumunt et prophetae ac coeterorum divinorum donorum gratiam merentur » *De principiis*, XXI, 727.

disciplinato e organizzato (8). La sua è una parenesi che prescinde ancora da ogni stilizzazione concreta della promessa che si fa a Dio, nell'intimo foro della coscienza. Egli non inculca tanto il materiale allontanamento dal mondo, quanto la solitudine e il raccoglimento dello spirito, intento alla contemplazione degli ideali divini (9).

In questo egli è il patrocinatore coerente e completo dell'adattamento cristiano del programma ascetico, caro alle migliori correnti della tradizione filosofica. E per questo il suo insegnamento e la sua disciplina poterono godere così largo credito anche nel mondo della cultura

---

(8) Ecco alcuni di questi passi tra i più significativi. « Qui se castitati et continentiae devoverunt ». « Semetipsum Deo offerre et non alieno labore, sed proprio placere, hoc est perfectius et eminentius omnibus votis ». « Sed et si nos ipsos consecramus et offerimus Deo aut etiam si alios vovemus, observemus hunc laqueum, ne forte posteaquam nos Deo voverimus, iterum humanis usibus vel actibus subjugemur. Vovet autem se unusquique verbi gratia, sicut Nazaraei faciebant, tribus aut quatuor annis. Ex quibus omnibus clarum est, quomodo unusquisque nostrum qui vult esse sanctus consecrari debeat Deo, et nullis praeterea negotiis vel actibus qui ad Deum minime pertinent, occupari... Et nos ergo, cum venimus ad Deum et vovemus ei nos in castitate servire, pronuntiamus labiis nostris et juramus nos castigare carnem nostram vel male ei facere atque in servitutem eam redigere, ut spiritum salvum facere possimus ». *In Ep. ad Rom.*, VI, 133; VII, 347; *Hom.* 11 in *Lev.*, IX, 374, XI, 374. La Schiwietz (*op. cit.*, p. 17) scorge in passi di questo genere la prova irrefragabile della esistenza di un voto vero e proprio, praticato nella comunità cristiana all'epoca di Origene. Il Koch, con una sottile analisi dei testi, dimostra, più verisimilmente, che essi non hanno una portata così precisa. (*Die Gelübde der Gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrunderten,* in « Texte und Untersuchungen » XXXI, p. 97).

(9) « Si quis enim seipsum devoverit Deo, si quis nullis se negotiis saecularibus implicaverit, ut ei placeat, cui se probavit: si quis separatus est et segregatus a reliquis hominibus carnaliter viventibus et mundanis negotiis obligatis, non quaerens ea quae super terram, sed quae in coelis sunt; iste merito sanctus appelatur. Donec enim permixtus est turbis et in multitudine fluctuantium volutatur, nec vacat soli Deo neque segregatus a vulgo est, non potest esse sanctus ». *Hom.* 11 *in Lev.*, IX, 374.

e della spiritualità extra-cristiana. Eusebio attesta in proposito (10): « testimoni del successo di Origene gli stessi filosofi greci che fiorivano nell'età sua. Nei loro scritti noi troviamo frequente menzione di lui. Talora essi gli dedicano i loro scritti. Tal'altra li sottopongono al suo giudizio, come a quello di un Maestro. Ma val la pena di ricordare tutto ciò, quando, ai tempi nostri, in Sicilia, quel Porfirio che ha compilato grosse opere contro di noi, che ha cercato di bistrattare in esse le Sacre Scritture e ricorda così coloro che le hanno commentate, non riuscendo ad accampare alcun argomento di biasimo contro le dottrine, in mancanza di argomenti, fa ricorso alle invettive e investe gli esegeti? Costui se la prende in maniera particolarissima con Origene. Dice di averlo conosciuto nella sua età giovanile e si attenta di diminuirne la figura. Ma suo malgrado finisce invece con l'esaltarla, sia quando dice la verità, essendogli impossibile fare diversamente, sia quando mentisce, là dove si illude di non essere scoperto. A volte insorge contro Origene, perchè cristiano; a volte invece descrive i suoi insigni progressi nelle dottrine filosofiche. Ecco quel che dice testualmente. - Alcuni, tutti presi dal desiderio di trovare il mezzo, non già di romperla del tutto con le scritture giudaiche, ma di affrancarsene, fanno ricorso a commenti incoerenti e senza collegamento con i testi, i quali, anzi che una spiegazione soddisfacente agli occhi degli estranei, apportano più tosto ammirazione e lode ad uno di coloro che sono di casa. Ostentano e gabellano così per enigmi cose che in Mosè sono dette

(10) *Storia ecclesiastica,* VI, 19.

chiaramente e le proclamano pomposamente come oracoli ricolmi di misteri reconditi. Offuscano così col fumo, dell'orgoglio il senso critico dell'anima, e si apprestano quindi a sciorinare i loro commentari... Simil genere di assurdità viene specialmente da un uomo che anch'io ho praticato nella mia prima giovinezza, uomo venuto in gran fama e tuttora celebrato per gli scritti che ha lasciati. Parlo di Origene, la cui gloria si propaga vastamente fra i seguaci di queste dottrine. Egli è stato infatti uditore di Ammonio, il quale ha conseguito alla nostra età un lusinghierissimo successo in filosofia. Egli ha ricavato dal maestro un prezioso ausilio per divenire eccellente nella capacità didattica, ma per ciò che concerne il retto orientamento della vita ha scelto la via contraria alla sua. Perchè Ammonio era cristiano, dai genitori educato fra cristiani. Ma quando ebbe gustato del retto ragionare e della filosofia, immediatamente trasmigrò alla foggia di vita conforme alle leggi. Origene al contrario, greco, educato nelle greche discipline, è andato ad incappare in questa barbara audacia: incaponendosi nella quale, deformò la sua stessa capacità e abilità dialettica. Nel suo modo di vivere fu cristiano e si pose fuori della legge, ma per tutto ciò che investe le opinioni intorno alle realtà e intorno al divino, fu greco e non fece che applicare l'arte dei greci ai miti stranieri. Aveva familiare Platone. Le opere di Numenio, di Cronio, di Apollofane, di Longino, di Moderato, di Nicomaco e degli uomini esperti nelle dottrine pitagoriche costituivano il suo pascolo quotidiano. Egli si serviva anche dei libri di Cheremone lo stoico e di Cornuto, dai quali apprese il metodo allegorico nella interpreta-

zione dei misteri greci, applicandolo poi alle scritture degli ebrei » (11).

Senza volerlo, ispirato dal suo malanimo contro Origene, tanto più vivo quanto più profonda ne era la radice nel suo senso di mascherata invidia per la superiorità della sintesi origeniana sulla propria raffigurazione della spiritualità, Porfirio ci dà graficamente i connotati tipici della posizione di Origene, così sul problema della prassi ascetica, come, del resto, su tutti gli altri della cultura religiosa al suo tempo. Origene è un meraviglioso mediatore fra la cultura ellenistica e il messaggio cristiano: le sue idealità ascetiche sono idealità platoniche e pitagoriche, trasferite su terreno evangelico. Con lui il vecchio iperascetismo neotestamentario, che aveva avuto una momentanea reviviscenza al tramonto del secondo secolo con il movimento montanista, cede definitivamente il posto alla prassi ascetica, che verrà adattando alla organizzazione della comunità cristiana i principi cari alla pedagogia dello Stoa e delle scuole pitagoriche. Un' ultima resistenza, tale primitivo iperascetismo la opporrà con Metodio di Olimpo, antiorigeniano e grande predicatore, in pari tempo, della rinuncia assoluta. Ma

---

(11) Parallelamente ad Origene, andrebbe qui posta un'analisi degli scritti ascetici di Cipriano, particolarmente del *de habitu virginum,* nel quale il vescovo cartaginese riprende con lusso di particolari le consuetudini mondane delle « vergini » della sua comunità, costituendosi così testimone della larga diffusione che la pratica della continenza andava guadagnando. Andrebbe anche istituita un'analisi delle pseudo-clementine *Epistolae ad Virgines* (v. Funk, *Patres Apostolici,* II). Ma noi vogliamo segnalare unicamente le tappe salienti nel processo di sviluppo dell'ascetismo organizzato nel cristianesimo e ci arrestiamo quindi solamente su quelle figure e su quei movimenti l'azione dei quali o è stata imponente e concretamente normativa o è specificamente significativa.

il suo millenarismo ne farà un isolato, che Eusebio non nomina mai nella sua storia e su cui Girolamo sorvola, nel *De viris inlustribus* (n. 83).

In verità, fuori dalla cerchia della letteratura neotestamentaria e di quella subapostolica, l'autore dagli scritti del quale noi possiamo più nitidamente desumere le affinità e le differenze fra l'attitudine ascetica presieduta e disciplinata da presupposti filosofici e le aspirazioni e le esperienze caratteristiche del messaggio cristiano, è appunto Metodio di Olimpio, il quale, alla vigilia della riforma costantiniana, sembra riprodurre, nei suoi scritti mistici, i tratti entusiastici della primitiva aspettativa escatologica (12).

A prima vista il destino di Metodio nella storia letteraria del quarto secolo cristiano sorprende. Scrittore di sottile e ornata eleganza, avvivato da un profondo e caldo sentimento religioso, circondato dall'aureola del martirio, egli non ricevette, ciononostante, dai suoi contemporanei e dai suoi immediati successori, quel riconoscimento e quella considerazione che la sua attività letteraria e la sua fine gli avrebbero dovuto meritare. Adananzio riproduce larghi estratti così dal *De autexusio* e dal *De resurrectione* di Metodio, ma senza citare affatto il nome del loro autore. Anche Eusebio cita un considerevole tratto del primo di quei due scritti, attribuendolo però a Massimo (*De praep. evang.*, VII, 22).

---

(12) N. Bonwetsch ha dedicato i lunghi anni del suo insegnamento all'Università di Dorpat alla esplorazione della tradizione delle opere di Metodio. Nel 1891 egli pubblicava una prima traduzione tedesca del *corpus methodianum* paleoslavo. Più tardi dedicò una monografia alla teologia di Metodio (*Die Theologie des Methodius*. Berlin, 1903). Infine nel 1917 ha dato l'edizione completa e la versione tedesca riveduta degli scritti metodiani conservati in greco o in paleoslavo.

Da Girolamo però apprendiamo che nel sesto libro della sua apologia di Origene, Eusebio stesso indirizzava a Metodio il medesimo rimprovero che Rufino rivolgeva a Girolamo (13).

Se noi però ricordiamo lo spirito irriducibilmente antiorigeniano del vescovo martire, e dall'altra parte le radicate simpatie origenistiche che contrassegnano la produzione letteraria dei più eminenti rappresentanti della cultura ecclesiastica in Siria e in Anatolia nell' epoca costantiniana, noi possiamo agevolmente comprendere come la fama postuma di Metodio andò rapidamente eclissandosi e individuare di rimbalzo le ragioni del favore con cui lo nomina Epifanio, citandone larghi brani nel suo *Panarion*. Ragione di più per ricercare come mai i grandi ideali della rinuncia, che Origene aveva celebrato e praticato e Metodio a propria volta si accingeva ad esaltare, si ricollegavano nell'uno e nell'altro a presupposti antropologici e a visioni escatologiche così contrastanti.

Fra le molteplici manifestazioni della rinuncia ascetica, la continenza verginale occupa, naturalmente, il primo posto. Il principale dialogo di Metodio, il *Simposio,*

---

(13) « Quomodo ausus est Methodius nunc contra Origenem scribere, qui haec et haec de Originis locutus est dogmatibus ». (*Contra Rufinum,* I, 11). Il paragrafo 83 del *de viris inlustribus,* uno dei pochi non ricavati da Eusebio, è così concepito: « Methodius, Olympi Lyciae et postea Tyri episcopus, nitidi compositique sermonis adversus Porphyrium confecit libros, et Symposium decem Virginum, de Resurrectione opus egregium contra Origenem, et adversus eundem de Pythonissa et de αὐτεξουσίῳ, in Genesim quoque et in Cantica Canticorum commentarios et multa alia quae vulgo lectitantur. Et ad extremum novissimae persecutionis (quella di Massimino), sive ut alii affirmant sub Decio et Valeriano (a meno di un secolo di distanza così grande incertezza avvolgeva la memoria di Metodio), in Chalcide Graeciae martyrio coronatus est ».

o *Della castità*, concepito e redatto sullo schema dei dialoghi platonici, è, precisamente, un penegirico della verginità. Metodio immagina che la vergine Gregoria (la « vigilante » che attende lo sposo, secondo la similitudine evangelica) gli narri gli elogi alternati dedicati nel giardino della Virtù da dieci vergini alla castità. L' ultima, Tecla, la protagonista degli Atti di Paolo, scioglie alla castità un inno ritmato, il cui ritornello (14) suona così: « Io dedico a te, o sposo, la mia carne casta e impugnando la lampada lucifera vengo a te incontro ».

Vi sono strofe in questo inno dalle quali traspare chiaramente che Metodio avvertiva come il suo insegnamento intorno alla perfezione cristiana rappresentasse, in quel momento, qualcosa di inconsueto e di oltrepassato, alla cui sanzione fosse necessario fare appello a una rinnovata esplosione di fervore messianico:

---

(14) Nel *Simposio* la dottrina escatologica di Metodio è meno appariscente perchè l'argomento stesso, vale a dire la celebrazione della verginità, non permette un eccessivo spiegamento della valutazione ottimistica della natura corporea dell'uomo. Qui probabilmente la ragione per cui, a prescindere dalla sua squisitezza letteraria, il *Simposio* fu l'unica opera di Metodio la quale assurse a grande popolarità e svolse una larga efficacia sulla letteratura ecclesiastica. E' stato giustamente rilevato dal La Piana (*Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina*. Roma, 1912, p. 167 e ss.), che tutta la tradizione letteraria cristiana, così poetica come omiletica e teologica, dedicata in generale alla teoria e alla pratica della virginità e alla Vergine Maria come personificazione tipica di simile condizione, ha ricavato da Metodio non solamente una gran parte del suo materiale e della sua interpretazione biblica in proposito, bensì anche della sua terminologia. In un grande numero di sermoni ai quali il La Piana ha dato il titolo di *Omelie drammatiche*, un titolo rimasto nella classificazione delle opere letterarie cristiane, l'efficacia del *Simposio metodiano* si tradisce evidente quasi ad ogni linea. Se ne può avere la prova più eloquente nell'*Inno alla verginità* che il La Piana ricostruisce di su i panegirici della Theotocos, attribuito a Proclo di Costantinopoli, e che è semplicemente, un sommario poetico dei dieci sermoni delle vergini nel *Simposio* di Metodio. (*Op. cit.*, 236-241 e 166-169).

« Dall'alto, o vergini, si ode un clamore risuscitante i morti che invita ad andare, d'ogni parte, incontro allo sposo, con le vesti candide, con le lampade accese, verso il nascente sole. Destatevi, prima che il Signore venga ad assidersi nella sua casa regale.

Sdegnando i piaceri mortiferi, rinunciando ai diletti della vita lussuriosa e all'amore, io bramo di riposare nell'ombra delle tue braccia, apportatrici di vita, e di contemplare la tua bellezza, in eterno, o beato.

Abbandonando i talami terreni e la dimora delle nozze mortali, abbagliata dal tuo mirifico splendore, o Signore, venni, in veste immacolata, per riposare con te nei talami beati.

Sono venuta sottraendomi alle mille insidie del dragone, affrontando e sopportando la fiamma del fuoco, gli assalti mortali delle bestie malefiche, te aspettando dai cieli.

Ho dimenticato la mia patria, protesa verso la tua grazia, o Logos; ho dimenticato perfino le danze delle vergini mie coetanee, l'ira della madre e dei congiunti, poichè tu sei tutto per noi, o Cristo.

Tu sei il corifeo della vita. Salve, o luce senza tramonto. Accogli il grido: il coro delle vergini inneggia a te ».

L'inno al Cristo si protrae ancora per alcune strofe. Poi si indirizza alla chiesa, alla sposa. E il tono si fa ancora più alto: il cantore è più intimamente consapevole della singolarità del suo messaggio:

« Noi ci rivolgiamo a te, o beata sposa di Dio, e sciogliamo a te un inno, noi tue ancelle, a te, vergine ingenerata, dal niveo corpo, dalla chioma ornata di lapislazzuli, senza macchia, oggetto di infocato desiderio.

La corruzione si è dileguata. Il tormento di quei mali che strappavano le lacrime è scomparso. Soppressa è la morte. Finita è la stoltezza. La tristezza che liquefà i cuori è, anch'essa, svanita. E' venuta a risplendere sugli uomini la gioia di Gesù Cristo.

Il paradiso non è più vuoto di mortali, perchè di nuovo viene ad abitarlo, secondo la divina costituzione, l'uomo sottrattosi alle insidiose arti del dragone, divenuto incorruttibile, senza timore, beato.

Il coro delle vergini di nuovo ora scioglie a te un inno e lo lancia verso il cielo, o regina, tutta luce, a te che stai sui candidi calici dei gigli e che tieni fra le mani fiamme risplendenti.

O tu, beatissimo, che abiti le immacolate sedi celesti, o tu che non riconosci sopra di te comando alcuno, o tu che tutte le cose avvinci in perpetuo legame di forza, ricevi anche noi col tuo Figlio, dentro le tue sacre porte; noi siamo qui, o Padre » (15).

Le difformità della concezione ascetica del vescovo anatolico da quelle di Clemente e di Origene appaiono in tutta la loro entità nel trattato intorno alla risurrezione, il *perì anastáseòs*. Il quale è precisamente un trattato polemico contro gli origenisti (16). Metodio vi immagina che a Patara, nella casa di un medico, Aglaofone, si discuta il problema se la carne sia effettivamente destinata a partecipare alle gioie della risurrezione e della immortalità. Due degli interlocutori, l'ospite

(15) Il ritmo di questo poema è stato studiato da W. Meyer nelle sue « Gesammelte Abhandlungen ».

(16) Del « De resurrectione » originario greco noi possediamo solamente i frammenti conservati da Adamanzio e da Epifanio. In compenso, il dialogo è tradito intiero in una versione paleoslava, che il Bonwetsch dà tradotta in tedesco, *Methodius Werke*, 217-424.

Aglaofone e Proclo, son d'accordo con Origene nel negare al corpo umano, quale ha vissuto sulla terra, alcuna capacità di condividere con lo spirito la vita beata. Metodio sostiene al contrario che quel medesimo corpo umano il quale è passato dal mondo al trionfo della incorruttibilità, parteciperà precisamente a questa vita. Con dinanzi agli occhi una prospettiva escatologica, che ricorda da presso quella delle prime generazioni cristiane, Metodio assevera che l'universo sensibile non è così radicalmente corrotto da non poter entrare, come elemento integrante, in quella universale palingenesi, attraverso la quale la gloria del Cristo trionfante si rivelerà, e che, nel quadro di essa, l'uomo, con la sua costituzione corporea, non è l'espressione del male e del pervertimento, bensì è l'opera di un divino artefice, la quale non ha bisogno che di pochi ritocchi per godere, senza limiti, della benedizione e della letizia del Padre.

« Iddio non poteva tollerare (17), vedendo l'uomo, l'essere più bello della sua creazione, viziato dalle insidie invidiose del maligno, che rimanesse in simile condizione, — perchè Dio ama l'uomo — e che, per l'eternità, fosse oggetto di spregio, portando con sè il suo abbominio. Per questo, attraverso la morte, ricondusse l'organismo umano ai suoi elementi essenziali, affinchè, attraverso una nuova formazione fossero distrutti e annullati tutti gli elementi malefici ».

Agli occhi di Metodio, pertanto, la morte non è, come nel pensiero di Origene, la distruzione di questa fetida prigione corporea, nella quale l'anima è reclusa in espiazione di una peccaminosa volontà originaria. E' più tosto

(17) I, 43, 3. Ed. Bonwetsch, p. 291.

il ponte di passaggio verso una provvidenziale reintegrazione dell'organismo umano, chiamato ad un trionfale destino. Qui Metodio è in antitesi perfetta con la concezione platonizzante di Origene. Egli la investe ed impugna apertamente.

« Se quanto è generato è per questo solo malato, e soffre così a causa della generazione e dell'alimentazione (è accresciuto, infatti, com'egli dice, da ciò che è aggiunto ed è diminuito da ciò che è tolto), quanto non è generato, sarà, per questo stesso, felice, poichè non è malato, non abbisogna di nulla, nè desidera, mentre tutto ciò che è generato, è stimolato dalla concupiscenza e brama il nutrimento, e il bramare è già un essere malati, mentre l'esser sani è precisamente il non aver bisogno di nulla e il non desiderare. E' malato pertanto quel che è generato, perchè desidera : e il non generato invece non è malato. E tutte le cose che soffrono, soffrono sia per la sovrabbondanza di elementi che sopraggiungono, sia per quelli che si sottraggono » (18).

Metodio ricava di qui un argomento *ad hominen*. Se, come Origene sostiene, tutto che è generato è intimamente corrotto, perchè è travagliato da bisogni e da appetiti, mentre è sano ed integro solamente ciò che non sperimenta nè gli uni nè gli altri, e, di conseguenza, l'uomo, il quale è generato, non può essere immune da passioni e quindi non può essere immortale, ne segue che anche gli angeli e gli spiriti, generati gli uni e gli altri, sono nelle identiche condizioni e quindi periranno. Invece nè gli angeli nè le anime periscono, perchè sono immortali e indistruttibili, come il loro Creatore ha vo-

---

(18) I, 47, 2.

luto che fossero. Alla stessa stregua anche l'uomo è immortale.

Ma Metodio non si arresta all'aspetto negativo della sua dimostrazione. Assurgendo ad una vasta visione cosmica, in cui è veramente il tratto differenziale del suo insegnamento etico e religioso, Metodio si appropria i motivi celebrati da san Paolo nel capo ottavo della lettera ai Romani, e chiamando la creatura universa a partecipare a condividere l'aspirazione umana alla gioia e alla beatitudine, scioglie la professione della sua fede millenaristica: « non mi piace quel che vanno dicendo, che tutto, cioè, debba essere consumato fino alla radice e che (nel Regno di Dio) non vi saranno più nè terra, nè esseri, nè cielo; che il mondo intero, divorato dal fuoco, sarà incendiato per la purificazione e per il rinnovamento, che esso andrà verso la rovina e la universale distruzione. Se infatti fosse meglio per il mondo il non esistere, anzichè l'esistere, per quale mai ragione Iddio, creando il mondo, avrebbe scelto il partito peggiore? Iddio non fa nulla stoltamente e attenendosi alla soluzione inferiore, Iddio dunque operò la creazione perchè essa rimanesse, come attesta esplicitamente la Sapienza proclamando: — Dio creò tutte le cose perchè fossero, e salutari sono le generazioni del mondo, e non vi è in esse elemento di perdizione. - E anche Paolo saggiamente attesta dicendo: - l'aspettativa della creazione si protende verso la rivelazione dei figli di Dio: poichè la creazione fu assoggettata alla vanità, non per suo volere, ma per volere di colui che ve l'ha assoggettata, nella speranza che la creazione sarà un giorno liberata dalla schiavitù della corruzione, per partecipare alla libertà della gloria dei figli di Dio. - Dice: alla vanità fu assoggettata

la creazione. - Ma soggiunge: - per essere liberata da simile servitù. — Vuol dunque indicare, per creazione, questo mondo. Poichè non le cose che non si vedono, servono alla corruzione: bensì quelle che si vedono. Rimarrà dunque la creazione alla risurrezione, rinnovata e trasfigurata in una condizione più radiosa, felice e tripudiante per i figli di Dio, per i quali ora geme e soffre le doglie del parto, attendendo il nostro riscatto dalla corruzione del corpo. Chè quando noi risorgeremo, e quando avremo espunta da noi la mortalità della carne, secondo quel che è scritto: — Scuoti da te la tristezza, o Gerusalemme, e sollèvati, — quando cioè noi ci saremo affrancati dal peccato, la creazione stessa tutta sarà sciolta dai legami della corruzione, non più schiava della vanità. bensì della giustizia » (19).

I millenaristi cristiani del secondo secolo, fra cui Papia e Ireneo sono le figure più tipiche e più autorevoli, avevano stilizzato le loro aspettative mistico-religiose nel quadro di una palingenesi cosmica che avrebbe assicurato agli eletti una beatitudine coinvolgente tutto il loro essere, rallegrata dal ringiovanimento e dalla fecondità esuberante della natura fisica. Questa prospettiva lusingatrice aveva loro dato il coraggio necessario per sostenere la lotta cruenta col mondo pagano. Ora, all'alba del quarto secolo, dopo che all'ingenuo e fantastico idealismo del cristianesimo primitivo aveva fatto seguito la faticosa elaborazione concettuale degli gnostisci e della metafisica alessandrina, Metodio riviveva a suo modo la gioiosa idealità del millennio e di rimbalzo tutta la sua esperienza cristiana ne era approfondita, tratta ad una

(19) I, 47, 3.

più vigile consapevolezza della sua irriducibilità ai valori e alle aspirazioni del mondo. In tutta la sua argomentazione Metodio segue alle calcagne la escatologia ultra spirituale di Origene, per batterla e sovvertirla. « Ma allora, sussurrano i nostri avversari — egli dice — se l'universo non sarà distrutto, perchè mai il Cristo annunciò che il cielo si sarebbe disciolto come fumo e la terra si sarebbe inaridita come stoppia? » E Metodio risponde acutamente: « la scrittura vuole adoperare il vocabolo *distruzione* (*apóleia*) per indicare la *trasformazione* (*metabolè*) della presente configurazione cosmica in qualcosa di migliore e di più glorioso, dissolvendosi la forma preesistente nel cambiamento di tutte le cose verso uno stato migliore » (20). Sicchè, secondo Metodio, quando noi leggiamo nelle Scritture di una rovina dell'universo sensibile, noi dobbiamo pensare ad una provvidenziale palingenesi, attraverso la quale la creazione animata ed inanimata sarà innalzata ad una condizione di esistenza la quale, pur non cancellando i connotati fondamentali del mondo attuale, li esalterà e li migliorerà fino al più alto livello. Metodio conclude trionfalmente la sua polemica contro Origene, proclamando solennemente che essendo tutte le cose essenzialmente buone, procedendo dalla mano creatrice di Dio, anche l'uomo, composto qual'è di anima e di corpo, rappresenta, per sè stesso una natura buona, destinata a partecipare alla gioia della vita immortale con tutti gli elementi del suo essere composito, nessuno eccettuato (21).

Questi eloquenti estratti dalle due principali opere di Metodio bastano a mostrare l'importanza di questo scrit

(20) I, 48, 1-2.
(21) I, 50.

tore nello sviluppo delle concezioni etiche e metafisiche all'alba del quarto secolo. Essi offrono in pari tempo una riprova significativa delle profonde interferenze che legano l'etica alla escatologia. Quanto più la morale è rigida ed elevata, altrettanto più si tradisce collegata ad una aspettativa intensa di una imminente risoluzione provvidenziale, la quale imprimerà un nuovo orientamento al corso degli avvenimenti e imporrà un termine alle ingiustizie e alle sperequazioni che sussistono, funzionalmente, in ogni organizzazione sociale. In mezzo allo sforzo che la società cristiana sta compiendo nel quarto secolo per ridurre il messaggio evangelico a formole di una religione formalistica e conservatrice, suscettibile di adattamento alle circostanze politiche esteriori e di compromesso con queste, l'attitudine di Metodio appare come l'ultima sopravvivenza di quella vocazione all'eroismo che era stata familiare al cristianesimo primitivo ed era stata sostenuta dal grande sogno chiliastico. E mentre al tramonto del quarto secolo, con Epifanio e con Girolamo, la pratica ascetica e la dottrina della risurrezione della carne appaiono come la conciliazione definitiva di un'ascesi di provenienza extracristiana con una forma di escatologia che è il surrogato del primitivo chiliasmo, nell' epoca di Diocleziano e di Massimino il vescovo di Olimpo, candidato al martirio, affida alla società cristiana l'ultimo proclama della perfetta rinuncia, sotto l'unico stimolo di una fede entusiastica nella restaurazione dell'universo nella gioia e nella libertà dei figli di Dio.

La società cristiana non lo raccoglieva. Solo a pochi anni di distanza dalla morte di Metodio, poco dopo la vittoria di Licinio su Massimino, Eusebio di Cesarea in-

troduceva e patrocinava fra i cristiani una dicotomia, la quale, per quanto destinata ad un successo clamoroso nella successiva evoluzione della società cattolica, rappresentava ad ogni modo l'abbandono radicale di quel programma di perfezione che, secondo la maggioranza degli scrittori cristiani precostantiniani, avrebbe dovuto rappresentare l'appannaggio indispensabile di ogni credente, chiamato ad essere téleios. Nella sua *Dimostrazione evangelica* Eusebio scrive: « anche per la chiesa del Cristo sono state fissate norme per due generi di vita. L'uno è al di là della natura e fuori della foggia normale della esistenza. Non consente il matrimonio: non tollera la procreazione dei figli: non fa lecito l'acquisto o il mantenimento della proprietà. Trasforma la normale e consueta condotta degli uomini dal principio alla fine e li fa servire solamente a Dio, sotto l'impulso di un celeste amore. Coloro i quali si convertono a questo genere di vita sembrano morti alla comune foggia di esistenza dei mortali e non fanno che trascinare il loro corpo sulla terra, dappoichè la loro anima è già trasferita misticamente in cielo. Come inquilini del cielo essi riguardano la quotidiana vita degli uomini, consacrati, per tutto il genere umano, al Dio che è al di sopra di tutte le cose... non già mediante sacrifici di buoi e con sangue, nè con libazioni e aromi, nè con fumo nè con fuoco divoratore... ma mercè sane dottrine, improntate a pietà vera, mercè la disposizione di un'anima pura, mercè opere e parole sature di bontà. In tal modo, propiziando la divinità, costoro assolvono un compito sacerdotale, a vantaggio loro e a vantaggio degli altri ». Questa è la norma della perfetta vita cristiana. Ma v'è, continua Eusebio, un'altra via, nell'àmbito delle ordinarie capacità umane, la quale

non esige il ripudio dei diritti e dei doveri che sono inerenti alla vita politica e sociale del genere umano. Contrarre matrimonio, procreare, attendere agli affari, sottostare docilmente alle leggi dello stato, e assolvere, in ogni sfera d'azione, i compiti del cittadino normale, ecco altrettante espressioni di vita perfettamente compatibili con la professione cristiana, purchè siano accoppiate allo strenuo proposito di conservare la pietà e la devozione verso il Signore. Il cristiano accetta parimenti come del tutto commendevole questo secondo genere di vita, onde nessuna classe di uomini e nessun popolo possano ritenersi privati dell'eminente beneficio della « manifestazione salutifera » del Cristo (22).

Così Eusebio, il futuro consigliere di Costantino, formulava quella distinzione fra precetti e consigli su cui l'etica del cattolicismo doveva porre la sua base. Anche Origene aveva distinto, tra i cristiani, i *practicoí* dai *theòrèticoí*: ma ai primi aveva assegnato come luogo appropriato solamente l'atrio del tempio, mentre aveva assicurato l'accesso solamente ai puri. Ora Eusebio, rispecchiando le pressanti esigenze della cristianità, la quale, sotto lo stimolo del suo stesso proposito di divenire religione di maggioranza, era costretta a mitigare il suo primitivo programma etico, fondeva nella identica professione le due categorie di credenti. Si comprende come ai suoi occhi il misticismo esaltato di Metodio e il suo tentativo di riattizzare l'entusiasmo della rinuncia cristiana ravvivando il fervore dell'aspettativa chiliastica, doveva apparire come l'illusione fatua di un uomo irrimediabilmente fuori del suo tempo. Lo storico il quale aveva definito Papia di

---

(22) *Demonstratio evangelica,* I, 8.

Gerapoli come un « corto di cervello », non avrebbe potuto concepire simpatia per il suo continuatore del quarto secolo. Metodio doveva aspettare lunghi decenni prima di trovare in Epifanio di Salamina un apprezzamento equo della sua dottrina della risurrezione della carne, sebbene pure nel *Panarion* fosse viva la preoccupazione di purgare il suo insegnamento antiorigeniano dalla taccia di chiliasmo.

La società cristiana posteriore a Costantino trovò opportuno adottare la netta distinzione introdotta da Eusedio fra le due diverse vie in cui è possibile vivere a norma del precetto evangelico. Ma nel corso dei secoli ogni rinascita religiosa si rivolse automaticamente alla concezione mistica delle primitive generazioni cristiane, per le quali il messaggio del Cristo non aveva lasciato altra alternativa che quella della rinuncia al mondo, nell'aspettativa della perfetta giustizia.

V.

LA CRISI RELIGIOSA DEL QUARTO SECOLO E LA GENESI DEL GRANDE CENOBITISMO CRISTIANO

Quando, sconfitti ad Adrianopoli nel luglio del 324 gli eserciti di Licinio, Costantino entrava a Bisanzio, mentre il *labarum* sventolava alla testa della cavalleria della guardia imperiale, egli attuava il sogno politico dell'unificazione dell'Impero. Annullava il regime tetrarchico concepito da Diocleziano, ma in pari tempo ne proseguiva il programma etico-sociale, che consisteva nel piegare lo Stato romano alle consuetudini dell'Oriente. Se favorendo il cristianesimo Costantino parve introdurre nella costituzione dell'impero un fattore nuovo d'imponente efficienza, in realtà non fece con ciò che perseguire in nuova forma e con diversi elementi il fine medesimo cui aveva mirato, con mezzi impari allo scopo, l'imperatore dalmata: spostare verso levante l'asse politico-militare dell' Impero, così smisuratamente sviluppato e così bisognoso di difesa ai confini, e cercare nelle popolazioni della periferia orientale il fulcro della sua rinsaldata solidità. Soltanto, chiamando al riconoscimento ufficiale la religione cristiana, Costantino cercava nelle classi orientali che Diocleziano, Massimino e lo stesso Licinio avevano più aspramente malmenato, la base et-

nico-sociale per la vagheggiata sicurezza del suo impero unificato. Si sarebbe il cristianesimo orientale acconciato a questo sottile accaparramento della sua efficienza pubblica a vantaggio di quel potere politico, contro cui la propaganda cristiana aveva costituito inizialmente le sue comunità? Si riaffacciava ad Oriente il medesimo problema che aveva travagliato il cristianesimo latino dopo il 312: ma data la molto maggiore vastità della penetrazione cristiana in Oriente, dati i vantaggi molto più diretti e molto più appariscenti che la conversione di Costantino e la sua protezione aulica arrecavano alle chiese dell'Anatolia e della Siria, si comprende come le conseguenze del gesto religioso costantiniano e delle sue implicite intenzioni politiche dovessero essere ben più vaste e più profonde di quelle suscitate in Occidente dall'editto di Milano e dalla protezione accordata agli ortodossi dell'Africa romana.

Tre grandi crisi infatti si delinearono sollecitamente nell'ambito della società religiosa, cui il sovrano veniva a chiedere una continuata cooperazione nello svolgimento del suo programma politico: una crisi cioè filosofico-teologica, una crisi costituzionale, una crisi etica. Le loro vicende empiono di sè la storia del quarto secolo cristiano e hanno lasciato orme incancellabili in tutto il posteriore sviluppo del cristianesimo cattolico.

Quando Costantino riportava la sua decisiva vittoria su Licinio, la controversia ariana covava già da parecchi anni ad Alessandria. Ma quasi sicuramente la sua eco non avrebbe valicato i confini della organizzazione cristiana in Egitto, non avrebbe suscitato interesse così rumoroso, se, trasportata in Siria e in Anatolia nell'ora stessa del grande successo militare costantiniano, non

fosse venuta ad innestarsi sull'immenso rivolgimento di spiriti e spostamento di ceti sociali che la nuova politica religiosa del trionfatore provocava in Oriente. Dopo un primo momento di esitazione e di incertezza, spiegato dalla ancora scarsa familiarità di Costantino con le popolazioni orientali e dall'ancora deficiente discernimento dei fattori etnico-culturali che meglio potevano secondare il suo programma statale — momento di incertezza che permise la vittoria della ortodossia omousiana a Nicea — l'Impero drizzò risolutamente il suo favore verso l'arianesimo. Non avrebbe potuto essere diversamente. Nel sistema del prete alessandrino, erede di una tradizione di pensiero che solamente il regime della persecuzione aveva reso fino allora innocua nell'ambito della società cristiana, la dottrina relativa a Dio e alla sua opera nel mondo smarriva automaticamente ogni contenuto misterioso e soprannaturale, quindi tipicamente numinoso, e si riduceva alle proporzioni di un comune sistema filosofico, perfettamente equiparabile ai molteplici indirizzi della speculazione filosofica. Dai quali lo Stato romano non aveva mai avuto a temere limitazioni teoriche all'esercizio dei suoi poteri e sui quali non erano mai venute costituendosi comunità spirituali, capaci di erigersi in competizione con lo stato e di rivendicare al suo cospetto l'autonomia del proprio programma morale e la inviolabilità delle proprie aspirazioni ultra-empiriche. Non va dimenticato che, condannando nel primo momento di successo atanasiano a Nicea gli scritti di Ario, un editto imperiale li equiparava, con un avvicinamento pienamente logico, alle opere di Porfirio. L'arianesimo, nei suoi postulati, rappresentava di fatto un tentativo di ridurre la teodicea e la cristologia ecclesiastiche a pro-

porzioni strettamente razionali, e quindi di fare del pensiero cristiano un sistema concettuale puramente umano, da cui l'impero avrebbe potuto proficuamente attingere le idee atte a quella disciplina intellettuale, che è, anche essa, un ottimo strumento di governo. Anche il neoplatonismo aveva rappresentato la volontà di imporre al paganesimo una interpretazione rispondente alle raffinate esigenze spirituali del terzo secolo cadente, senza rinnegare la tradizione culturale dell'ellenismo e senza sponoso, venivano ad essere esclusivamente conferiti ad un associazione religiosa sorta dalla divinazione del numinoso, venivano ad essere esclusivamente conferiti in un organismo investito della amministrazione carismatica. Ponendo Dio Padre in una solitudine ineffabile, dalla quale non era uscito che nel momento designato per la creazione; dando alla divina paternità una origine nel tempo; collocando il Verbo al principio delle realtà create, come primogenito ed esemplare; sopprimendo pertanto il mistero trinitario e, di rimbalzo, quello cristologico, Ario eliminava ogni elemento superrazionale dalla dogmatica cristiana. La laicizzava senza pietà e la rendeva quindi insufficiente e inadeguata a giustificare teoricamente l'esistenza di una intransigente società religiosa, chiamata da Dio a porre e ad alimentare rapporti carismatici fra gli uomini e fra gli uomini e l'assoluto. Ario uccideva così la chiesa nella sua essenza più originale e più delicata: abbattendo il mistero, sopprimeva l'autonomia della società chiamata ad amministrarlo, vulnerava la sovranità dei suoi poteri spirituali. D'altro canto, conservando alcuni esteriori elementi cristiani e incorporandoli in una teodicea puramente razionale, rendeva possibile all'Impero convertito di riprendere quella pienezza

di diritti etici e di mansioni spirituali, che la Chiesa era sorta appunto per sottrargli e che in tanto poteva sottrargli, in quanto essi si ritenevano tali da coinvolgere un fascio di esperienze sacramentali e di rapporti mistici, sfuggente ad ogni controllo di quella associazione burocratica puramente empirica, che è, per definizione, lo Stato. In virtù di quell'istinto infallibile che guida prontamente le istituzioni ad avvertire in ogni corrente di pensiero e in ogni tentativo di organizzazione quanto vi si può nascondere di profittevole o di ostico alla affermazione del proprio programma, la massa dei credenti intuì oscuramente l'opposizione funzionale che l' arianesimo implicava ai fini e ai valori della società cristiana, come lo stato e le classi associate ai suoi interessi compresero quale formidabile strumento di lotta antiecclesiastica esso potesse divenire. Per lunghi decenni intorno alle formole ariane, vescovi e sovrani si contesero la validità dei loro poteri e l'inviolabilità delle rispettive pretese. Ma la società che aveva lottato per tre secoli onde imporre allo stato il riconoscimento della propria autonomia, non avrebbe poi potuto barattarla con dei privilegi e delle lusinghe. Per quanto in alcuni momenti l' episcopato stesso, quasi al completo, sembrasse tentennare e cedere al favore insidioso di Cesare, la collettività dei fedeli seppe portare in salvo, al di là della crisi ariana, i titoli della propria esistenza associata.

La crisi teologica abbattutasi sul cristianesimo in Oriente all' indomani della unificazione imperiale e dello intervento di Costantino nelle difficoltà interne della chiesa, un'altra ne conteneva nel proprio seno, di natura strettamente giuridico-costituzionale. Dall' immenso spostamento di interessi e di rapporti burocratici, che portò

con sè la creazione della nuova capitale imperiale sulle rive del Bosforo; dalla vasta sostituzione di ceti al potere che derivò dalla nuova professione religiosa di Costantino, doveva logicamente levarsi il problema: la religione, assurta ora agli onori del pubblico riconoscimento, avrebbe conservato di fronte al potere politico i medesimi rapporti e la stessa situazione di dipendenza che avevano vincolato allo Stato il paganesimo tradizionale e i suoi sacerdoti ufficiali? E Bisanzio avrebbe esercitato sulla vita della comunità cristiana la medesima azione che Roma aveva spiegato nella esplicazione del rito e della disciplina del paganesimo? In altri termini, il passaggio ufficiale dell'Impero alla professione del cristianesimo gli avrebbe mai conferito il potere di manometterne la libertà e di sorvegliarne le mosse? Le prime azioni di Costantino, eloquentemente sintetizzate nella frase che Eusebio gli attribuisce: « io sono il vescovo della chiesa per gli affari esterni », stanno ad indicare come l'imperatore dell'editto di Milano intendesse risolvere il problema. Ma anche sul terreno della prassi governativa, come su quello delle formulazioni dogmatiche, la Chiesa avvertì immantinenti il pericolo e l'insidia che potevano nascondersi nel favore imperiale. Per tutto il quarto secolo, contemporaneamente alla lotta ariana, ad essa anzi intimamente associata, si svolge la lotta per la affermazione della indipendenza assoluta dell'autorità ecclesiastica e del suo potere sovrano nella sfera dei valori e delle finalità della religiosità cristiana. Il primato spirituale della vecchia Roma, che trova a Sardica nel 343 l'epifania più solenne, deve al patrocinio di Atanasio e, in genere, alla resistenza del cristianesimo alessandrino in lotta contro Bisanzio e fedele ai suoi vincoli con la metropoli dell'Occidente, molto più di quanto comunemente non si creda.

Infine il riconoscimento pubblico della legittimità della società cristiana, l'ingresso trionfale di questa nell'orbita delle istituzioni imperiali, il mutato atteggiamento dei sovrani e il conseguente impinguarsi della comunità, sorta inizialmente dall'annuncio del Regno e dalla pratica della rinuncia, dovevano inevitabilmente generare una crisi etica, che fu senza dubbio, fra quante ne suscitò la conversione di Costantino, la più sottile e la più significativa.

Noi abbiamo visto come l'annuncio neotestamentario non è un codice di ascetismo, nel significato originale ed etimologico della parola: non implica cioè le regole di un laborioso allenamento interiore, attraverso il quale sia possibile ridurre e sottoporre ad aggiogamento gli istinti dell'animalità e riuscire a costituirsi atleti vittoriosi nell'agone spirituale. In questo senso anzi può sembrare che fra il cristianesimo, da una parte, e, dall'altra, l'ascetismo inculcato dalle scuole della filosofia ellenistica, dallo stoicismo sopra tutte, corra un divario insanabile. Questo non vuol dire però, come abbiamo mostrato, che al cristianesimo primitivo siano estranei gli ideali della rinuncia e dell'affrancamento dalle cure del mondo onde si ispira la dura disciplina della pedagogia ascetica. Vuol dire soltanto che il cristianesimo, movimento tipicamente religioso, affida l'attuazione di simili ideali allo entusiasmo che sgorga dalla speranza, e al capovolgimento di valori che segue alla palingenesi interiore (*metánoia*). L'ascesi stoica e neoplatonica invece, come si conviene a scuole di pensiero e di sviluppo dialettico, la subordina ad un lento processo di purificazione interiore, concepito e praticato come una quotidiana ginnastica. La quale presuppone un pessimismo e un dualismo antropologico

molto più fosco e molto più netto di quello che non fosse trapelato a volte negli inni sciolti da Paolo alla santità dei fedeli, vincitori della carne e pervenuti alla impeccabilità dello spirito. Quando l'entusiasmo delle prime generazioni cristiane, quell'entusiasmo che alimentava la loro attitudine alla rinuncia psicologicamente forse più fruttifera della stessa rinuncia effettiva, cominciò ad affievolirsi, e la materia incandescente delle loro esperienze ebbe bisogno di coagularsi in forme stabili di credenza e di prassi, anche gli ideali della rinuncia, alimentati da prima dal grande sogno messianico, dovettero essere raccomandati a manuali pedagogici, i quali servissero alla vita quotidiana della comunità credente, accresciuta di numero, ma non arricchita di fervore e di purezza. Non abbiamo mancato di segnalare la coincidenza per cui le prime infiltrazioni coerenti e consapevoli dell'ascetismo filosofico nell'ambito della vita cristiana compaiono in quegli stessi scrittori alessandrini i quali, mentre da una parte suggeriscono ai fedeli come ideale etica una impassibilità (*apátheia*) che è in aperto contrasto con quella intensificazione multiforme e gioiosa di vita che Paolo sognava come prerogativa dei suoi convertiti, dall'altra redigono l'apologia della gnosi e ne patrocinano l'ammissione nel novero dei valori cristiani. Le prime manifestazioni dell'ascetismo organizzato agli albori del quarto secolo, il movimento pacomiano cioè, dopo le grandi guerre del primo periodo costantiniano, e l'anacoretismo di Antonio, quale ci si presenta nella biografia redatta da Atanasio, tradiscono una potente riviviscenza del primitivo entusiasmo cristiano. Più tardi ancora, l'ascetismo cristiano, dal punto di vista etico, non fu sostanzialmente diverso da quello praticato nei circoli neoplatonici e nelle

comunità dei terapeuti. Ma l'organizzazione monastica del quarto secolo, realizzando nel girone della grande società cristiana quell'ideale della integrale rinuncia, che era appunto nel Vangelo il retaggio normale di ogni credente nel Cristo e di ogni associato alla speranza del suo ritorno, permise alla chiesa di vivere nel nuovo ambiente politico-sociale creato dalla conversione costantiniana, senza smarrire completamente i connotati delle origini, e senza rinnegare le ragioni profonde della sua esistenza. E da allora, la rinuncia perfetta, che si attua sui margini della collettività cristiana, nelle organizzazioni ascetiche, rappresenta, insieme alla fede ingenua della plebe cristiana, il correttivo e l'antidoto dello spirito mondano che la mescolanza con questo « secolo » ha fatalmente insinuato in una società che, nelle visuali originarie, doveva rappresentare un circoscritto fermento di bene nella grande massa degli uomini.

Del resto, il grande successo dell'ascetismo cristiano organizzato nel quarto secolo non è dovuto soltanto ad un movimento di comprensibile reazione al mondanizzarsi della chiesa in seguito al favore imperiale. Esso non è che una delle manifestazioni molteplici del pessimismo, da cui sono dominate in quell'epoca le correnti migliori della spiritualità colta in tutto l'impero. Una delle altre manifestazioni tipiche è la rapida disseminazione del manicheismo. E' nel 275, probabilmente, che il re di Persia Bahram I catturava Mani e lo faceva scuoiare, sospendendo poi la sua pelle, imbottita di fieno, a una delle porte della città di Gunde-Shapur (1) « Già prima del

(1) Su Mani esiste una letteratura che si è andata in questi ultimi anni copiosamente impinguando, mercè il fortunato ritrovamento di preziosi testi canonici. V., ottima sintesi, l'articolo *Mani*,

suo supplizio, le idee professate ed inculcate dal profeta erano penetrate da Babilonia nell'impero romano. La tradizione occidentale, che gli attribuisce l'invio di tre apostoli, Tommaso, Addai ed Erma, a predicare in varie regioni, è senza dubbio leggendaria ed è derivata dalla adozione di apocrifi cristiani, attribuiti ad autori rispondenti a questi nomi. Gli altri fatti riferiti negli *Acta Archelai*, il carattere apocrifo dei quali è ormai assodato, non meritano maggior credito, sebbene siano stati ripetuti e commentati all'infinito dagli scrittori romani e bizantini. Ma Epifanio, che era stato vescovo di Eleuteropoli in Palestina, sapeva che nel 274 un veterano, di nome Akuas, aveva importato colà, dalla frontiera della Mesopotamia, la pericolosa eresia. Gli autori però collocano comunemente l'apparizione della nuova setta qualche anno più tardi, sotto il regno di Probo, vale a dire al momento stesso del supplizio di Mani. I seguaci di lui furono ferocemente perseguitati nel regno sassanide. Molti dovettero cercare un rifugio valicando la frontiera dell'Impero ed è lecito arguire lo zelo proselitistico spiegato da questi emigranti. I quali guadagnarono una folta schiera di adepti nella Mesopotamia romana. Subito dopo erano invase la Siria e la Giudea. Dalla metà del quarto secolo i dignitari ecclesiastici di queste regioni, Cirillo di Gerusalemme, Tito di Bostra, Eusebio di Emesa, Giorgio di Laodicea combattono a gara le idee sovversive dei novatori, ed Epifanio consacra ad esse la confutazione più ampia del suo *Panarion*. L'Egitto, crocicchio dove si incontravano tutte le religioni, adottò anch'esso sollecitamente le credenze manichee. I primi propagatori ed

---

Manichäer del Kessler, nella « Realencylpädie fur pot. Theologie und Kirche » XII3, 193 e ss.

esegeti ne furono discepoli immediati del fondatore, che lo avevano conosciuto di persona. Essi reclutarono aderenti fin nelle file del clero cristiano, una parte del quale doveva conservare per lunga pezza segreti collegamenti con le dottrine ascetiche di Mani. Le quali furono condannate dallo Stato prima ancora che dalla chiesa. L'ostilità stessa che aveva dimostrato per esse Diocleziano doveva costituire una benemerenza al cospetto della società cristiana » (2).

Il manicheismo riusciva intollerabile alla concezione della civiltà romana per il suo ascetismo spinto. Era una vera forma di sabotaggio contro la prosperità di ogni costituzione politica, per la sua irriducibile avversione al matrimonio, alla famiglia, alla professione militare, a qualunque espressione di vita pubblica che implicasse una sopraffazione e una violenza.

E' noto come il manicheismo attribuisse l'origine dell'universo a un tragico duello iniziale tra il principio della luce e il principio delle tenebre, nel quale il principio della luce aveva avuto la peggio, con incorporazione dei suoi elementi nel mondo tenebroso della materia. In questa visione cosmogonica ultra-pessimistica, l'antropologia manichea si innestava come l'applicazione più impressionante e più feconda di conseguenze. Recenti ritrovamenti di testi manichei tradotti in cinese hanno

(2) Abbiamo riprodotto alcuni periodi di un articolo di un'autorità in materia, Franz Cumont, perchè non si sarebbe potuto tracciare sintesi più lucida della rapida divulgazione in Oriente del manicheismo (*La propagation du manichéisme dans l'empire romain,* in « Revue d'historie et de littérature réligieuses » 1910, s.). Il Cumont del resto non fa che sintetizzare, con l'aggiunta di complementi personali, il bel libro di E. de Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romai.* Gand, 1909.

permesso di ricostruirla con molta approssimazione (3). Dopo aver tracciato il racconto della formazione del cosmo, per opera del Vento puro e della Madre della vita, il testo cinese espone con larghezza la genesi del corpo umano. In questa versione non troviamo accennato, come in alcune esposizioni polemiche patristiche, un congiungimento carnale di demoni per giungere alla produzione dell'organismo corporeo dell'uomo e per racchiudere in esso gli elementi di luce che il movimento rotatorio dei pianeti, le fasi lunari, l'incessante moto solare minacciano di ritogliere al cosmo: bensì una ricapitolazione schematica di tutto l'organismo cosmico, la formazione di membra che servano a tener prigione, attraverso la serie delle generazioni, la luce, avida di riscatto, in perfetta contrapposizione agli organi celestiali, la cui funzione è quella di riportare ininterrottamente questa luce smarrita ai suoi primitivi ricettacoli.

— Quando - è detto in questo testo - il demonio della cupidigia ebbe visto tali cose (la formazione del cosmo) nel suo cuore avvelenato concepì nuovamente un perverso progetto. Comandò a Lu-i e a Le-lo-jang di imitare il Vento puro e la Madre della vita. In questo (macrocosmo), mediante una trasformazione, costituirono il corpo dell'uomo e vi imprigionarono le nature luminose, onde imitare il vasto mondo. Così dunque il corpo carnale, con la sua cupidigia e la sua concupiscenza avvelenate e mal-

(3) Si tratta dei ritrovamenti della missione francese nel Kan-su. Fra gli altri testi, un prezioso trattato manicheo scoperto dal Pelliot a Tun-Huang nel 1908, nelle famose grotte dei mille Buddha, meta di pellegrinaggi devoti, contiene il racconto minuto e pittoresco della formazione dell'uomo. V. Ed. Chavannes e P. Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine,* nel « Jorunal Asiatique » 1911, pp. 499, 619, Cf. il mio saggio *La prima coppia umana nel sistema manicheo,* in « Saggi sul cristianesimo primitivo » p. 150 e ss.

vagie fu, benchè in miniatura, l'immagine fedelissima dell'universo dei cieli e della terra. Come quando un gioielliere, ritraendo le forme di un elefante bianco, l'incide su un cammeo, sì che rassomigli esattamente al corpo dell'elefante reale; così appunto l'uomo è simile all'universo. Inoltre il Vento puro aveva fatto due navi luminose ch'egli aveva spinto sul mare della vita e della morte, onde potessero traversarlo i figli buoni (cioè gli elementi di luce che si avviano alla redenzione) e per condurli nel loro mondo primitivo, in modo che la loro natura luminosa fosse definitivamente calma e felice. Quando il demonio dell'odio, l'arconte della cupidigia, ebbe visto ciò, ne concepì sentimenti di irritazione e di gelosia: foggiò allora le forme dei due sessi: la maschile e le femminile, onde imitare le due grandi navi luminose che sono il sole e la luna, e ingannare e turbare la natura luminosa, di modo che salisse sui vascelli dell'oscurità, che, da essi trascinata, penetrasse negli inferi, emigrasse attraverso le cinque condizioni di esistenza, che subisse tutte le torture, che, insomma, le fosse straordinariamente arduo essere affrancata.

Il passo, consacrato a fornire la spiegazione dell'apparizione dei sessi, è d'un interesse unico per l'intelligenza completa dell'antropologia manichea. Esso ci dà il modo di riconoscere la vera fra le molteplici tradizioni cui è affidato il ricordo della credenza manichea circa la formazione della prima coppia umana; ci dà la possibilità di ristabilire l'equilibrio e la coerenza in tutto il sistema di Mani, per quanto riguarda l'origine e la distribuzione della vita: infine fornisce la vera ragione della ostilità manichea al matrimonio, dell'orrore professato dai manichei per la riproduzione carnale dell'organismo

umano, che faceva di essi dei terribili sabotatori della convivenza sociale.

Nella concezione attestata dal documento cinese la differenza dei sessi nella coppia umana costituisce l'antitesi precisa al sole e alla luna. Come il sole e la luna, nel macrocosmo, sono gli strumenti mobili, i veicoli instancabili per cui si effettua la liberazione degli elementi luminosi strappati alla contaminazione del mondo, trasmessi dal sole alla luna, e da questa trasportati nella regione di luce del Padre, così i sessi sono i demoniaci veicoli e i perversi strumenti, mediante i quali il re delle tenebre riesce a tenere vincolata nel mondo la luce sua prigioniera. I movimenti del sole e della luna, formati dallo spirito vivente, servono, nella economia del dramma cosmico, alla reintegrazione di quelle porzioni di luce che l'Uomo primordiale e i suoi cinque figli diedero in pasto al sovrano delle tenebre, quando furono dolorosamente sconfitti. Il sesso maschile e il sesso femminile rappresentano il tentativo di pronta rivincita, compiuto dal re tenebroso, per assicurarsi, mercè la riproduzione bisessuale e gli incomposti movimenti che l'accompagnano, il possesso duraturo della luce che esso tiene prigioniera e fissarne la peregrinazione interminabile nell'oscuro e pauroso dominio del male. Per Mani, l'uomo e la donna sono i termini correlativi e antitetici del sole e della luna: questi, veicoli di reintegrazione, quelli, in virtù del loro contatto sessuale, strumenti malvagi di permanente schiavitù della luce.

Solo riconoscendo, sulla base di questo testo, un compiuto e pregiudiziale valore al parallelismo, o meglio, all'antitesi costituita fra il sole e la luna da una parte, l'uomo e la donna dall'altra, come fra le rispettive fun-

zioni nel processo dello affrancamento lento o dell' imprigionamento continuato della luce, è lecito comprendere nelle sue ragioni e nella sua portata, l'etica antimatrimoniale del manicheismo. Tito di Bostra insiste a lungo nel rimproverare ai manichei una teoria secondo la quale il matrimonio è un tranello infernale, teso all'uomo per prolungare all'infinito la prigionia degli elementi di luce. Sant'Agostino afferma esplicitamente che, secondo il sistema manicheo, la distinzione dei sessi è opera strettamente diabolica (4), e che l'atto coniugale mira precisamente a perpetuare all'infinito la prigionia della luce, sotto la potestà del sovrano delle tenebre (5). Nella sua propaganda vivace in favore della continenza e dell'ascesi san Girolamo protesta di non aver nulla di comune con i marcioniti e con i manichei, nel sistema pratico dei quali la condanna delle nozze costituiva un postulato centrale (6). San Giovanni Crisostomo ha parole aspre contro coloro, che si sottopongono alla evirazione per affrancarsi dagli attacchi della concupiscenza sessuale, perchè, egli osserva, costoro offrono così una

---

(4) « De sexu masculi et foeminae quid dicit filius perditionis? Quod uterque sexus non ex Deo sit, sed ex diabolo » (*De Continentia*, X, 24).

(5) « Talis est namque apud vos opinio de Adam et Eva: longa fabula est, sed in ea id adtingam quod in praesentia satis est. Adam dicitis sic a parentibus suis genitum, abortivis illis principibus tenebrarum, ut maximam partem lucis haberet in anima et perèxiguam gentis adversae. Qui cum sancte viveret propter exsuperantem copiam boni, commotam tamen in eo fuisse adversam illam partem, ut ad concubitum declinaretur: ita eum lapsum esse atque peccasse » (*De moribus manichaeorum*, XIX, 73). Questo secondo passo di sant'Agostino appare tanto più notevole, in quanto attribuisce ai manichei quella medesima identificazione del peccato originale con la concupiscenza sessuale che fu poi uno dei caposaldi della antropologia agostiniana, durante la controversia con i pelagiani.

(6) « Neque vero nos Marcionis et Manichaei dogma sectantes, nuptiis detrahimus » (*Contra Jovinianum*, I, 3).

conferma di un certo valore alla teoria manichea dell'origine diabolica dei sessi (7). Infine i discorsi di sant'Efrem ad Ipazio racchiudono squarci che rappresentano una eloquente riprova della interpretazione dell'antropologia manichea, quale si ricava dal testo cinese di Tun-huang (8).

Qualora a stabilire le affinità profonde e le interferenze appariscenti tra i presupposti teorici e le pratiche disciplinari del manicheismo e dell'ascetismo cristiano organizzato non fossero sufficienti il confronto dei rispettivi insegnamenti e la stereotipata accusa di manicheismo

---

(7) *Commento ai Galati*, V, in Migne, *Pat. Gr.* LXI, 668.

(8) Sono stati esumati dal Mitchell, di su il palinsesto add. 14623 del Museo Britannico (*St. Ephraims Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, vol. I). Eccone due dei più significativi:

— Ma se colui che formò il corpo è il male, come essi bestemmiando asseriscono, - e questo Dio vieta poichè non è così - se le tenebre immaginarono di formare questo corpo, onde fosse un luogo di reclusione per l'anima, che non se ne potesse affrancare, non avrebbe dovuto esser difficile per lui comprendere come la fornace purificatrice da lui formata lo danneggiava e finiva col purificare la luce. Che se ciò era sfuggito alla sua percezione a principio, ora che l'esperienza l'ha ammaestrato, esso potrebbe distruggere la propria opera e formare un altro corpo, non atto a separare la luce, bnsì ad imprigionarla; non a purificarla, bensì ad imbrattarla; non a sanarla, am a contaminarla; non tale da offrire alla luce (possibilità di fuga), ma tale da incatenarla. Se questa formazione del corpo spetta realmente a lui (cioè al Sovrano delle Tenebre), allora la sua opera ci dimostra che in realtà esso è un compositore saggio e destro, pur avendo avuto la capacità di fare vascelli inadatti alla purificazione della luce. Che se appunto poteva farli tali e non li ha fatti, la sua opera è sufficiente ad innalzarlo e ad esporre a biasimo coloro che falsamente lo accusano (p. XXXI, 5-6).

— Se, come essi (i manichei) dicono, la luna riceve la luce purificata e per quindici giorni l'attira a sè e per altri quindici giorni se ne va a riversarla; se essa si va compiendo molto lentamente fino al plenilunio, può essere perchè non vi sono sufficienti raffinatori per dare la luce purificata tutta insieme: ma perchè, di grazia, riversa la luce adagio adagio? O i vascelli ricevitori non la ricevono, o il posto in cui essa la riversa è piccolo e v'è spazio solo per una parte giornaliera. E frattanto dove si raccoglie la luce

sollevata contro i predicatori ecclesiastici di ascesi, soccorrerebbe (9) una esplicita menzione del primo organizzatore del cenobitismo egiziano proprio in una serie di anatematismi antimanichei dell'epoca giustinianea. Infatti la più antica formola di abiura imposta ai manichei, risalente appunto all'epoca di Giustiniano, faceva loro maledire « Ieraca, Eraclide e Aftonio, interpreti e commentatori dell'empio Mani » (10). Ora Aftonio è il capo dei manichei alessandrini, con cui Aezio ebbe un contraddittorio nel 345. Eraclide ci è sconosciuto. Ieraca è anch'egli egiziano ed è stato a buon diritto identificato con quel capo degli Ieraciti, che visse a Leontopoli agli albori del quarto secolo, e di cui parla Epifanio (10). Le dottrine di questa setta, quali la condanna assoluta del

---

che non cessa di essere affrancata e purificata? Questo sarebbe stato il razionale ordinamento: che cioè la luna riversasse (la luce) in un'ora, per tornare sollecitamente, in modo che la luce trasmessa si conservi e la luce che viene frattanto purificata non si perda. Invece, ecco, la luna perde tempo fra l'andare e il tornare e quando è piena, si vuota in modo che la primitiva luce è sprecata e la nuova dispersa. Orbene: una donna porta la propria creatura per lungo tempo, finchè non sia sviluppata in nove mesi. Ma quando il suo lavoro è compiuto, la nascita si effettua in un'ora, e così l'infante non è in molti tormenti, e la madre non si trova troppo esaurita. Ma per quanto riguarda la lucida e lucemovente luna, al tempo del plenilunio la sua creatura è generata in modo che essa ne è logorata e la creatura esaurita » (XXXVI, 16-17). Dato il genere di argomentazione preferito da sant'Efrem in questi discorsi polemici, che è di solito l'argomentazione *ad hominem*, si è autorizzati a pensare che il parallelismo tra le fasi lunari e il periodo della gestazione era già presupposto dai manichei. Il polemista si fa forte delle lacune e delle discrepanze che contrassegnano quel supposto parallelismo, per impugnare così l'escatologia zodiacale come l'antropologia pessimistica di Mani.

(9) V. Babut, *Priscillien et le priscilliamisme*. Paris, Picard, 1908.

(10) Gli anatematismi sono in appendice al primo volume del Migne, *Patr. Gr.* Il Cumont ha il merito di aver richiamato (*art. cit.*, p. 35, n. 2) l'attenzione su di essi. Egli ha promesso un'edizione commentata del testo.

matrimonio, l'astinenza dal vino e da ogni alimentazione carnea, la negazione recisa di qualsiasi risurrezione della carne, la pongono in istretto rapporto col manicheismo. Orbene: sempre secondo Epifanio, Ieraca avrebbe organizzato in Egitto la prima comunità di cenobiti (11).

Non bisognerebbe però fare troppo a fidanza con le informazioni, specialmente di Epifanio, relative al primo delinearsi organico dell'ascetismo disciplinato nell'Egitto cristiano del quarto secolo. Come tutte le origini dei vasti movimenti sociali, anche quelle del monachismo sono avvolte nella leggenda. A costituire la quale hanno portato il loro contributo i motivi tradizionali dell'ascesi extracristiana, gli interessi dei vari partiti teologici nell'epoca dei secondi flavi, la fantasia poco discreta di alcuni scrittori ecclesiastici (12), la stessa oscillante, mal distinta molteplicità dei tipi nei quali si è andata concretando, più o meno eccentricamente, l'aspirazione alla perfezione della rinuncia e della solitudine.

Scrivendo nel 382 alla sua giovane amica Eustochio il panegirico della vita continente, san Girolamo ricordava: « poichè ho accennato ai monaci e so che tu ami di sentir parlare di cose sante, stammi un momento ad

---

(11) *Pan.*, Haer, 17.

(12) Quasi a prevenire la comprensibile diffidenza dei lettori, ma non senza un fondo di ragionevolezza, il monaco gallico Cassiano, reduce dalla sua visita alle organizzazioni ascetiche in Oriente, e accaingendosi a registrarne le gesta prodigiose, ammoniva nel preambolo alle *Institutiones* e *Collationes*: « vogliamo premunire il lettore, che se in quel che noi raccontiamo, alcuni miracoli gli parranno strani, li giudichi secondo il proposito, gli ideali e le forze di coloro che li hanno operati, non già secondo le proprie forze ». Del resto, continuava con una punta di ironica bonomia, chi vuol capacitarsi della veridicità del racconto, non ha che a fare il viaggio in Oriente e a ritentare, per proprio conto, la prova, sottoponendosi al regime dei solitari!

ascoltare. Vi sono tre generi di monaci in Egitto: i cenobiti, che vivono in comune, gli anacoreti, che vivono isolati nei luoghi deserti e traggono precisamente il loro nome dal fatto che si allontanarono dagli uomini, e i girovaghi, il solo o quanto meno il più noto fra noi. Questi ultimi a due a tre o poco più, vivono insieme, a loro libito. Lavorano e del lavoro mettono in comune fra loro il ricavato. Dimorano di consueto nelle città e nei borghi, e quasi che la professione, non la vita, sia improntata a santità, credono di poter vendere a più caro prezzo quel che essi producono. Tra costoro scoppiano di frequente i litigi, dappoichè, vivendo del proprio, non tollerano soggezione ad alcuno. Si dan l'aria di contendere per il primato nel digiuno. Di fatto scambiano per vittoria, quel che è fatto in segreto. Tutto è ostentazione in loro: le maniche rilasciate, i calzari scialacquati, le vesti grossolane, i sospiri frequenti e compunti. Amano far visita alle ragazze e sogliono dir male del clero. In giorno di festa si satollano fino a recere. Lasciamo star costoro, ripugnanti come la peste, e veniamo a quei che costituiscono comunità numerose, ho detto i cenobiti. La prima comune consegna fra loro è quella di obbedire ai superiori e di fare qualunque cosa comandino. Sono divisi per decurie e centurie, in modo che su dieci individui, ve ne sia uno il quale sorveglia e guida gli altri nove. E di nuovo il centesimo, abbia sotto di sè i nove decurioni. Vivono separati ciascuno nella propria cella. Di regola, fino a nona, nessuno visita l'altro, se non il decurione, onde se alcuno ha dei pensieri dissipanti, si corrobori e consoli con la sua conversazione. Dopo nona, si trovano tutti insieme e si recitano i salmi. Terminate le preci, e tutti postisi a sedere, in mezzo a loro quegli

che essi chiamano padre, inizia la sua dissertazione. E mentre egli parla, il silenzio è così profondo che nessuno si attenta neppur di guardare l'altro. La parola dell'oratore è pianto degli ascoltatori. Le lacrime scorrono silenziosamente: il dolore non erompe mai in singulti. E quando l'oratore comincia a parlare del Regno di Cristo, della beatitudine futura, della gloria veniente, tu potresti vedere tutti, con le labbra sommessamente sospiranti, con gli occhi levati al cielo, mormorare a vicenda: chi mi darà penne simili a quelle della colomba, onde possa levarmi a volo e trovarmi nel riposo? Dopo di che l'adunanza si scioglie e ciascuna decuria, col proprio padre, va a mensa, a cui servono essi stessi con un turno settimanale. Si mangia in silenzio. Si vive là di pane, di legumi e di erbaggi, conditi di solo sale. Solo i vecchi bevono del vino, i quali dividono spesso il desco con gli adolescenti, affinchè dei primi sia la stanca età sostenuta, dei secondi non si spezzi la tenera resistenza. Levate le mense e recitato un inno, tornano alle loro sedi. Ed ivi rimangono fino a notte, ciascuno intrattenendosi con i propri, e dicendo: hai visto il tale di quanta grazia è ricco, come è valente nel silenzio, come è dignitoso nel comportamento? Se v'è un infermo fra loro, lo consolano :se scorgono uno fervente all'amore di Dio, lo esortano allo zelo. E poichè durante la notte, oltre alle preci in comune, ciascuno veglia nella propria cella, i decurioni perlustrano le celle di tutti e, orecchiando, sorvegliano scrupolosamente su quel che ciascuno fa... E' prescritto il lavoro quotidiano. E il prodotto, consegnato al decurione, è poi portato all'economo, il quale, tremebondo, nè dà mensilmente conto al superiore generale... Gli anacoreti son coloro che, uscendo dai cenobi, con una

provvista di pane e di sale, se ne vanno nel deserto, null'altro portando con sè. L'inventore di simil genere di vita, Paolo: esempio magnifico, Antonio. Ma principe, per valore più alto, Giovanni Battista » (13).

Quando Girolamo scriveva questa lettera, veramente, non aveva mai ancora visitato l'Egitto. Egli aveva soltanto dimorato, da asceta, nel deserto di Calcide, Dio sa con quali strane e poco edificanti esperienze! Ma la sua fantasia non aveva bisogno di sopraluoghi per immaginare la vita degli asceti egiziani e quando si trattava di stillare una pagina ricca di particolari suggestivi e stimolanti, la sua abilità consumata poteva darsi al libero volo. In questo caso egli poteva lasciarsi dominare dalle reminiscenze del *de vita contemplativa* di Filone e anche, in sott'ordine alla apparenza, in prima linea nella realtà, dal desiderio istintivo di accreditare quel suo romanzo agiografico, degno di prendere il posto fra i migliori esemplari dell'aretalogia classica, che è la vita di Paolo di Tebe, con la quale egli aveva dato inizio alla sua movimentata carriera di scrittore (14).

---

(13) *Ep.* XXII, 35-36.

(14) Recentemente il Delehaye (*La personalité historique de saint Paul de Thèbes,* in « Analecta Bollandiana » 1926, 1-2 p. 64 e ss.) ha tentato, con procedimento sorprendente in un così sagace ed esigente critico di testi agiografici, di rivendicare la personalità storica di Paolo, identificandolo con quel Paolo, « qui iisdem fuit temporibus quibus et famosissimus ille Antonius » di cui si parla nel libello dei preti Marcellino e Faustino, diretto agli Augusti Valentiniano, Teodosio ed Arcadio, inerrito nella così detta *Collectio Avellana* (ed. Günther, p. 33 e s.). Il Paolo di cui si parla nel libello « prende parte attiva alla vita della comunità di Ossirinco, prima tenendo in guardia la comunità dalle contaminazioni eretiche con l'azione e con l'esempio, poi, senz'altro, facendosi anima di un movimento inteso a separare la comunità dalla comunione del vescovo Teodoro, trasformando la chiesa di Ossirinco in una vera e propria comunità presbiteriana ». Il tentativo non può dirsi riuscito. Cf. M. Niccoli, *In temo di romanzi agiografici,* in « Ricerche Religiose » II, 4, p. 349 e ss.

Anche Cassiano, a meno di un cinquantennio di distanza, riprende la triplice ripartizione degli asceti, non senza attestare le modificazioni che la terminologia e la consuetudine del monasticismo era venuta nel frattempo subendo. Egli, ad esempio, riprende l'uso ormai invalso di chiamare *monasterium* il luogo dove dimorano coloro che fanno vita comune, anzichè quello in cui i solitari si raccolgono per leggere e per pregare. Così un termine divenuto familiare alla letteratura ascetica del IV secolo è quello di *monàzontes,* designante i monaci menanti nel deserto vita solitaria (15). Val la pena di ricordare a questo proposito che proprio il medesimo vocabolo aveva servito agli scrittori dei primi secoli per designare individui dati ad un genere di vita riprovevole, dal punto di vista della socievolezza cristiana. Lo scrittore, ad esempio, della lettera di Barnaba (16) aveva ammonito di non cercar mai di vivere isolati (*monàzontes*), quasi ci si fosse ritenuti pienamente giustificati. E il *Pastore* di Erma (17) aveva immaginato un monte solitario, invaso dai serpenti e da animali insidiosi, disseminato di pietre. Tra queste, quelle macchiate simboleggiavano i ministri delle comunità che hanno male amministrato il denaro; quelle puntute e scabre rappresentano coloro che han portato al naufragio la loro anima, astenendosi dal par-

(15) Coll. XVIII, 10: « licet a nonnullis soleant indifferenter monasteria pro coenobiis appellari, tamen hoc interest, quod monasterium, nomen est diversorii, nihil amplius quam locum, id est habitaculum significans monachorum, coenobium vero etiam professionis ipsius qualitatem disciplinaamque designat et monasterium potest etiam unius monachi habitatio nominari, coenobium, nisi ubi plurimorum cohabitantium deget unita communio non potest apppellari. Dicuntur sane monasteria etiam in quibus sarabaitarum collegia commorantur ».

(16) Al c. IV.

(17) *Par.* IX, c. 26.

tecipare alla vita dei fratelli e menando vita solitaria (*monàzontes*). Così, per una singolare inversione di valori spirituali, i *monàzontes* del secondo secolo divengono i genuini rappresentanti del perfetto ideale cristiano del quarto. Altre designazioni comuni alla letteratura dell'ascetismo organizzato son quelle di *spirituali* e di *mondani* (*pneumaticoí* contrapposti a *cosmicoí*). Ma mentre nella letteratura gnostica le due categorie di persone che esse indicavano erano poste in una nettissima contrapposizione l'una all'altra, nella letteratura ascetica additano semplicemente due fogge di esistenza: la contemplativa e la pratica. Evagrio Pontico sentenzierà aforisticamente: « le carni del Cristo sono le forme pratiche di vita; il sangue è la contemplazione delle cose divine; il petto del Signore è la conoscenza di Dio. Chi riposa su questo, diviene saggio. L'individuo dedito alla contemplazione (*pneumaticós*) e quello dedito all'esistenza pratica si incontrarono per via, e il Signore si trovò in mezzo a loro ».

Del resto la terminologia ascetica nel quarto secolo è qualcosa di variabile e di oscillante. Indizio cotesto della indeterminatezza e della vivacità delle correnti che essa doveva indicare (18). Concezione predominante è ad ogni

---

(18) Abbiamo oggi un lavoro prezioso sull'argomento: quello di R. Reitzenstein: *Historia Monachorum und Historia Lausiaca* (Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker. Göttingen, 1916; nelle « Forschungen zu Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments » N. F., 7). E' risaputo quanto il Reitzenstein sia a casa sua nel dominio della letteratura mistica del cristianesimo antico, non solo genericamente, in quanto l'analisi delle esperienze che sono alla base dell'orientamento misteriosofico l'ha ripetutamente indotto ad esplorare i documenti della gnosi cristiana, bensì anche in quanto, specificatmente, la letteratura ascetica del quarto secolo ha offerto termini di confronto e ha dato modo di cogliere

modo che gli asceti siano degli esseri infinitamente superiori agli altri, gareggianti ormai con le virtù e le proprietà degli angeli. Simile pretesa doveva suscitare automaticamente una certa opposizione nella organizzazione episcopale. Gli echi del dissidio si possono cogliere a volte nella storia a Lauso. Così, al capo undecimo, si parla di un tale Ammonio, che con tre fratelli e due sorelle si era ritirato a menare vita eremitica. Gli abitanti della città vicina lo vogliono per loro vescovo. Egli rifiuta: il popolo torna ad insistere. Allora Ammonio, per sottrarsi ad una consacrazione violenta, si recide un

---

sorprendenti parallelismi alla sua vasta conoscenza dela letteratura ellenistica. Dom Butler, pur dissentendo sostanzialmente da lui, ha detto: « Il Reitzenstein possiede una conoscenza che, dopo la morte del Bousset, nessun altro possiede al medesimo grado, non solamente delle grandi vie, ma anche dei sentieri trasversali del mondo religioso, filosofico, letterario, dei secoli secondo, terzo, quarto, e di tutti i movimenti e le correnti che li hanno traversati. Lo gnosticismo in tutte le sue forme; i culti pagani e le religioni di mistero; le filosofie neoplatonica, neopitagorica, neostoica; l'astronomia, la magìa, la medicina; e, in modo particolare, tutta la letteratura del monachismo primitivo; in tutto ciò, il R. si muove perfettamente a suo agio. Domina tale materiale con una così sicura padronanza, che può illuminare nella maniera più inattesa, ora mercè una fonte ora mercè un'altra, i racconti dell'antica vita monstica cristiana. La sua teoria è che il monachismo cristiano è nato da questo turbinio di correnti religiose, e che il suo vocabolario, le sue idee, il suo ideale, la sua ispirazione sono stati presi a prestito, in notevole misura, dai sistemi che gli hanno dato origine » (nel « Journal of Theological Studies » del 1921). Purtroppo una erudizione così vasta e di così buona lega è messa a servizi di tesi solitamente unilaterali e semplicistiche. Già nelle *Hellenistische Wunderzählungen* il R. aveva creduto di scoprire, a buon diritto, nel ciclo romanzesco di Serapione, qual'è registrato nella *Historia Lausiaca* salienti reminiscenze aretalogiche. Nel 1914 egli pubblicava nella « Zeitschift für die neutestamentliche Wissenschaft » (p. 60 e ss.) una singolare omelia latina sul triplice frutto della vita cristiana, che assegnava alle comunità africane del secondo secolo. Una datazione di questo genere non appariva, veramente, molto accreditata. Il v. Harnack la impugnava nela « Theologische Literaturzeitung » (1916, c. 221). Ne discussi in una nota: *Un preteso*

orecchio. I cittadini lo importunano ancora con le loro richieste, trascurando le prescrizioni del sinodo niceno, che vietava l'assunzione all'episcopato di chi avesse subìto una qualsiasi mutilazione. Ammonio minaccia di tagliarsi la lingua: solo allora il popolo desiste. L'aneddoto tradisce l'ostilità latente del monachismo contro le dignità ecclesiastiche. Più appariscente simile ostilità si ricava dalla lettera di Atanasio al monaco Draconzio, il quale, non solamente rifiutava l'episcopato, ma soggiungeva che quella dignità gerarchica costituiva una magnifica occasione al peccato.

---

scritto precipianeo sul diverso fruttato della vita cristiana (Roma, 1914). L'azione esercitata però da quello scritto sul posteriore indirizzo degli studi del R. appare dai saggi in cui ha affrontato direttamente i problemi letterari e storico-spirituali posti dai due più insigni monumenti della letteratura ascetico-monastica del quarto e del quinto secolo, il *Lausiacon* e l'*Historia* che va sotto il nome di Rufino. Per quanto possa essere stato esplorato il terreno della sua ricerca, il R. non vi passa mai senza segnarvi l'orma dela sua originalità, magari paradossale. Anche qui sconvolgendo posizioni che potevano sembrare acquisite dopo i lavori del Preuschen, (*Palladius und Rufinus*. Ein Beitrag sur Quellenkunde des ältesten Mönchtums. Giessen, 1897) e, sopra tutti, del Butler (The Lausiac History of Palladius, nei « Texts and Studies » VI, Cambridge, 1898), egli ha formulato asserzioni che hanno provocato la replica vivace del dotto abbate di Downside, cui il R. riconosce un « hingebendste Fleiss », ma rimprovera anche, a volte, una insufficiente « philologische Schulung ». Il R. ha negato così la paternità palladiana del Παράδεισος mentre rivendica la paternità rufiniana dell'*Historia*. Il merito principale delle ricerche del R. in questo campo è raccomandato all'ampiezza dei confronti, mediante i quali, attingendo dalle opere di Evagrio reecntemente esumate dal Frenkenberg (*Evagrius Ponticus*. Berlin, 1912) e da quelle di Diodoco di Fotice, dateci in edizione critica dal Weis-Liebersdoff (Διαδόχου ἐπισκόπου κεφάλαια γνωστικά. Leipzig, 1912), il R. dimostra come l'asceta e il monaco del quarto e del quinto secolo attuano in pari tempo ideali cari alle migliori tradizioni dello spiritualismo ellenistico e personificano il tipo del confessore e dello spirituale, vagheggiato dalla esperienza cristiana dell'età precostantiniana.

Nulla in ciò di sorprendente (19). Gli asceti si reputano i martiri dell'età di pace. Mortificando perennemente il proprio corpo, macerando la carne con la penitenza, combattendo, fino a soffocarle, le passioni, l'asceta veniva in qualche modo ad effondere il proprio sangue, che è la sede della vita e di tutte le concupiscenze. Simile parallelismo fra martiri e monaci ispira gli *Apoftegmata* dei padri (20), la lettera 108 di san Girolamo a Paola, molti documenti del monachismo posteriore, anche occidentale, come l'omelia edita nel 1914 dal Reitzenstein.

Ma un'altra caratteristica, degna di più attenta considerazione, della mentalità monastica è l'idea della ostinata emulazione nella pratica della autorinuncia, la con-

---

(19) « Die künstliche Konstruktion derartiger Sekten (ἀποστολικοί, ἐγκρατῖται, ἀποτακτικοί) zeigt den gewaltigen Kampf, den seit der Mitte des vierten Jahrhunderts die Bischofskirche gegen die asketischen Pneumatiker fort in dem ganzen Osten. z. T. mit Hilfe des Staates, führt » (Reitzenstein *op. cit.*, p. 186).

(20) L'ultimo lavoro sugli *Apophthegmata dei Padri* è quello postumo di W. Bousset, curato per la stampa dal Krüger: *Apophthegmata.* Textüberlieferung und Charakter der Apophthegmata Patrum. Zur Ueberlieferung der Vita Pachomii. Evagriusstudien. Tübingen, Mohr, 1923. Si sa, che sotto questo titolo di *Sentenze dei Padri* si conserva una raccolta di massime e di episodi attribuiti ai monaci egiziani di Scete. La raccolta, dal fondo unico, è tradita in tre forme: le collezioni più conosciute sono il testo greco edito dal Cotelier e ristampato in Migne (*P. G.* LXV, 71-400) e la raccolta latina dei *Verba Seniorum*, incorporata nelle *Vitae Patrum* del Rosweyde (*P. L.* LXXIII, 855-1062; su cui v. D. Wilmart, *Le Recueil latin des apophtegmes* in « Revue Bénédictine » 1922, 185-198). La raccolta esiste inoltre in versioni siriaca, copta, armena, araba. Secondo il Bousset, la tradizione registrata nella raccolta è veramente la tradizione di Scete. I monaci che essa ci fa conoscere hanno vissuto fra la metà del quarto secolo e la metà del quinto. La collezione delle massime si è costituita verso la fine del quinto. L'abbate Poimene e la sua scuola sembra ne abbiano rappresentato la fonte principale. Trasmesse all'inizio oralmente, le sentenze sono state poi scritte. Ne esiste già una raccolta in Evagrio, morto nel 399: l'*Historia Lausiaca* la utilizza. L'efficacia loro nasce dalla spontaneità e dalla naturalezza.

vinzione dell'umana capacità di vincere e di debellare il male. Circola, soggiacente, per entro a tutta la letteratura ascetica, un senso profondo della potestà volitiva dell'uomo, delle forze che la creatura ragionevole può spiegare nella disciplina del proprio organismo. E', sopra tutti, in Atanasio che traspare l'esaltazione del libero arbitrio, così nella *Biografia di Antonio* come nell'*Apologìa* contro i greci. Egli dice una volta: « La mitologia è un'eterno inganno, ma la via della verità mira al vero Dio. Per battere questa via noi non abbiamo bisogno che di noi stessi. Per il fatto che Dio è sopra tutte le cose, non si deve pensare che la strada la quale porta a Lui, sia in Lui. Invece essa è in noi, perchè il Regno di Dio è dentro di noi, la possibilità di fare il bene è in noi stessi... All'inizio non esisteva il male. L'uomo lo suscitò dinanzi a sè, conferendogli una esistenza reale. Ma il foggiatore del mondo, superiore ad ogni sostanza e ad ogni concezione umana, perfettamente buono e lucidamente risplendente, attraverso Gesù ricreò il genere umano e lo fece capace di contemplare Dio, in modo che egli può esultare ininterrottamente, attuando una forma di vita beata, senza ostacoli. L'uomo così affrancato, nulla ha più di comune con le passioni, è al di fuori dell'universo sensibile. Chè la purezza e la santità dell'anima sono tali da renderla capace di scorgere e di affissarsi in Dio ».

Il realismo soteriologico di Atanasio si accoppia con una valutazione elevata della innata virtù dello spirito. La familiarità con i modelli consueti dell'ascesi extracristiana, stoica e pitagorica, lo induce ad adottare i presupposti antropologici della speculazione ellenistica. Nel 337 egli dettava la *Vita di Antonio,* il patriarca dell'ana-

coretismo. Secondo le memorie tradizionali Antonio sarebbe nato nel 250, in piena persecuzione deciana, ad Eracleopoli nel Medio Egitto. Da fanciullo, avrebbe dimostrato la sua predilezione per la solitudine. Ribelle allo studio, sarebbe rimasto per tutta la vita un ignorante, non comprendendo il greco, e poco conoscendo il copto. Morti i suoi genitori verso il 270, avrebbe venduto i suoi beni, avrebbe fatto accogliere la sorella, di lui più giovane, in un ospizio di vergini, e si sarebbe dedicato alla più rigida ascesi, da prima sulla porta di quella che era stata la sua casa, poi girovagando nel paese, infine in una tomba abbandonata. Dopo quindici anni di vita solitaria, attraversato il Nilo, avrebbe preso dimora a Pispir, fra le rovine di un diruto castello. E là, trascorsi altri vent'anni, lo avrebbe raggiunto una schiera di altri asceti, bramosi di porsi sotto la sua guida spirituale. Antonio li avrebbe accolti con benevolenza, ma sperimentando sempre più pungente l'attrattiva della solitudine perfetta, si sarebbe mescolato ad una compagnia di beduini che partiva verso il Mar Rosso. Là avrebbe vissuto ancora a lungo, morendo, più che centenario, nel 356.

Questa l'ossatura cronistorica della biografia atanasiana. I primi suoi sette capitoli trattano dell'infanzia e della « conversione » di Antonio; i tre seguenti della esistenza nel sepolcro vuoto; dal capitolo undecimo al decimosettimo è descritta la residenza a Pispir e l'affluire degli imitatori. Poi l'autore inserisce un lunghissimo discorso di Antonio ai compagni di ascesi, che va dal capitolo decimottavo al quarantesimo terzo. Di qui alla fine, al capitolo novantesimo, è ripresa la narrazione della vita dell'eroe.

Il carattere leggendario dello scritto salta agli occhi.

Ma occorre ponderatamente valutarne i limiti e rintracciarne gli elementi. Il Weingarten aveva negato la paternità atanasiana dello scritto, asseverando che esso rappresenta più tosto uno scritto apologetico-monastico del tramonto del quarto secolo. Gli argomenti principali da lui addotti a sostegno della propria tesi erano due: il fatto che Atanasio, nella sua lettera festale del 338, parlando a lungo del deserto non accenna affatto agli anacoreti che vi avrebbero già menato vita ascetica, e il silenzio assoluto di Eusebio sull'esistenza di un ascetismo egiziano già in piena fioritura. Probabilmente premesse di tal natura non consentono una conclusione così assoluta. E' largamente constatata la precarietà delle induzioni ricavate dal silenzio degli scrittori. L'omissione della lettera festale può rappresentare una pura amnesia e il silenzio di Eusebio, nella fattispecie, ha dal canto suo una giustificazione esauriente. Non doveva riuscire a lui così astuto nell'eludere le posizioni sanzionate a Nicea, straordinariamente grato un movimento ascetico postosi con tanto entusiasmo a rincalzo di Atanasio e della sua posizione dottrinale. Negando l'esistenza storica di Antonio, o pure semplicemente spostandola di un secolo, non si riesce più a spiegare la diffusione rapidissima dell'anacoretismo, l'orma profonda che la figura del suo patriarca ha lasciato in tutta la letteratura ascetica del quarto secolo (21).

---

(21) « Se il termine fosse parlamentare, io non esiterei un istante a proclamare che nessun libro ha esercitato sull'Egitto, sull'Asia occidentale, e sull'Europa una efficacia più capace di far rimbecillire della vita di Antonio, redatta da Atanasio ». Così si è espresso una volta A. v. Harnack (*Das Leben Cyprians von Pontius.* Die erste christliche Biographie, p. 81, n. 2. Il v. Harnack stesso rimanda pure alla sua dissertazione: *Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Martyrer - und Heilungsacten in der Kirche,* nei

La ricerca va impostata su altre basi (22). Come istituire la cernita fra elementi storici ed elementi leggendari nella biografia atanasiana e come individuare i motivi stilizzati, di provenienza scolastica, su cui era stata intessuta? (23) La pittura che Atanasio traccia del suo eroe tradisce reminiscenze pitagoriche, di un particolare tipo, che non è sempre e dovunque quello adottato poi dal successivo sviluppo della disciplina monastica. Antonio, nella pittura atanasiana, ha qualcosa di ilare e di gaio, che lo contraddistingue nettamente dal profilo disseccato dello *apathés*, caro alla letteratura monastica posteriore. C'è qualcosa della primitiva esperienza cristiana in questa raffigurazione, che non manca di sfumature idilliache, della vita randagia del primo araconeta. « L'atteggiamento della sua anima era puro. Non era paralizzato dal-

---

« Sitzungsber. v. K. Preuss. Akad, v. Wissensch. » 1910, p. 106 e ss.). Il medesimo spirito del resto che ha suggerito questo apprezzamento così sommario e inintelligente, ispirava fin dal 1881 il sommario storico del monachismo del medesimo scrittore: *Das Mönchtum, seine Ideale, seine Geschichte.* Le indagini del Reitzenstein sul monachismo sono tutte una insurrezione vivace contro il semplicismo harnackiano. V., specialmente, *Historia monachorum,* ecc. p. 211, n. 3.

(22) La preparazione economico-sociale dell'ambiente egiziano, travagliato da pressanti difficoltà demografiche e politiche, è illustrata nella conferenza del Voelter, *Der Ursprung des Mönchthums.* Tübingen, 1900.

(23) Su questo secondo problema ha gettato molta luce la ricerca di R. Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius.* Ein philologisches Beitrag zur Geschichte des Mönchtums, nei « Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil-hist. Klasse », VIII. Heidelberg, 1914. L'indagine, che completa e a volte corregge quella K. Holl, *Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens,* apparsa nei « Neuen Jahrbücher für das klassische Altertum » del 1912, è una sagace segnalazione dei parallelismi che corrono fra il βίος Αντωνίου e le biografie di Apollonio e di Pitagora adottate nelle scuole neopitagoriche e neostoiche. I parallelismi sono stilistici, non solamente, ma anche investono le idealità professate e i valori celebrati.

l'afflizione, o effeminato dal piacere. Non si effondeva in una eccessiva scomposta ilarità, nè ostentava tristezza. Bensì tutto era uguale in lui, come individuo governato dalla ragione e costituito nella norma della natura » (24). Atanasio fa la teoria di simile disciplina interiore: « purifichiamoci, egli esorta, chè son sicuro poter l'anima, integralmente purificata, e costituita a norma di natura, vedere realtà più grandi e più copiose di quanto non ne vedano i demoni, divenuta perspicacissima » (25). Antonio era trasfigurato dalla sua purezza: « aveva volto di grazia straordinaria. Tal dono gli era stato elargito dal Salvatore. Chè se era frammisto ad una adunanza di monaci e qualcuno voleva vederlo, senza averlo prima conosciuto, avvicinandosi, immediatamente gli altri tralasciava, e a lui correva, come attratto dalle sue sembianze. Non si differenziava dagli altri per statura o per proporzioni, ma per le disposizioni dello spirito e per la purezza dell'anima. Essendo l'anima imperturbabile, anche le espressioni esteriori erano limpide e tranquille, e avvivando la letizia il suo spirito, anche dal volto trapelava la sere-

(24) Osserva il Reitzenstein (*op. cit.*, p. 31): « Wichtiger als dieser Einfluss auf die äussere Anlage des Werbes scheint mir der Einfluss dieser literarischen Vorlage (un Βίος Πυθαγόρου) auf die Charakterzeichnung des Helden und die Gestaltung des Mönchensideals. Waltet in den sonstingen frühen Möncherzählungen in der Regel die ubertreibende Schilderung übermenschlicher körperlicher Askese - eine Askese der θαυματοποιοί würde es Epiktet nennen, - so fehlt sie bei Athanasius fast ganz. Völlig gemieden scheint ferner bei ihm Wort und Begriff der ἀπάθεια die doch sonst überall in dieser ganzen Literatur als der zu erreichende Idealzustand, ja als Zweck der Askese hingestellt wird. Der Pythagoreer kennt ja dies Ideal nicht. So tritt an Stelle der ἀπάθεια bei Athanasius die heitere Stille und das innere Gleichmass der Seele; die Askese geht nicht auf eine Vernichtung des Korpes, sondern auf eine Unterwerfung, welche die Herstellung eines ursprünglichen harmonischen Zustandes, der wahren Natur des Menschen, bedeutet ».

(25) C. 14.

nità » (26). Atanasio concepisce così alto il potere autodisciplinatore dell'uomo. Egli fa dire ad Antonio: « essendoci incamminati sulla via della perfezione non rivolgiamoci mai indietro, perchè la virtù è nelle nostre facoltà » (27). E nel lungo sermone diretto ai monaci: « i greci traversano il mare per apprendere le lettere: per noi nessun bisogno di intraprendere dei viaggi per possedere il regno dei cieli ed esporci a rischi per conseguire la virtù, perchè il bene germoglia dalla possibilità del nostro essere » (28).

I seguaci di Antonio vivevano in celle divise l' una dall'altra, senza regole fisse, esercitando un lavoro manuale, che consisteva in prevalenza nella preparazione di stuoie. Molto tempo trascorrevano assorti nella preghiera. Unico vincolo associato fra tutti la liturgia in comune, una volta alla settimana. Nell'anacoretismo predomina così il senso dell'autonomia individuale, mentre nell'organizzazione cenobitica pacomiana la vita associata dei monaci in unità di disciplina è cardine essenziale. Il primitivo tipo però della vita antoniana sortì ben presto modificazioni, di cui ci è testimone Palladio nella *Historia Lausiaca*: « dopo aver trascorso, egli racconta, tre anni nei monasteri contigui ad Alessandria, ricchi di saggi e virtuosi uomini, fino in numero di duemila, essendo partito di là giunsi alla montagna della Nitria. Fra questo monte ed Alessandria giace la palude Mareotide. Avendola attraversata in un giorno e mezzo, giunsi al monte verso il mezzogiorno. In quel monte è un continuo succedersi

(26) C. 34.

(27) C. 67. Il capitolo conclude, ricordando Giacobbe e David: « Così anche Antonio fu conosciuto: mai si turbò, con l'anima sempre calma, imperturbabile, mai triste, l'umore sempre lieto ».

(28) C. 20.

di vita eremitica, fino all'Etiopia e alla Mauritania. Ivi dimorano cinquemila uomini, i quali menano una vita ciascuno diversa dall'altro, ognuno come può e come vuole, o da soli, o in due, o a gruppi. Vi sono in questo monte sette forni che provvedono il pane necessario a questi cinquemila e ai seicento che vivono nel deserto. Avendo trascorso un anno intero fra loro e molto giovamento essendomi venuto dai beati padri Artisio il grande e Putubaste, e Asionio, e Cronio e Serapione, e stimolato dai loro racconti, raggiunsi anche le parti più remote. In questo monte della Nitria vi è una vasta chiesa, nella quale sono tre palme, a ciascuna delle quali è affisso uno staffile, uno per ridurre a ragione i solitari caduti, il secondo per i ladri se ve ne siano, il terzo per i forestieri intrusi. Quando uno è caduto nella colpa, abbraccia la palma che gli spetta e dopo aver ricevuto il numero di colpi prescritto, è assolto. Presso alla chiesa si trova una casa per i forestieri, nella quale lo straniero, finchè non se ne vada volontariamente, rimane tutto il tempo, anche per due o tre anni. Ora, dopo avergli concesso una settimana nella inattività, gli altri giorni lo si chiama ai lavori del giardino, o del forno o delle cucine. Ma se è persona di riguardo gli si dà un libro, aspettando l'ora in cui può parlare con gli altri. In questo monte sono pure dottori e dolcieri. Bevono vino e ne vendono. Fanno con le loro mani tessuti di lino, in modo che nessuno ha bisogno di nulla. Intorno all'ora nona è possibile udire da ogni piccola comunità innalzarsi salmodie, sicchè sembra di stare in paradiso. Si recano in chiesa il sabato nel giorno del Signore. Sono a capo di questa chiesa otto sacerdoti » (29).

(29) Ed. Butler, c. VII.

In questa descrizione noi vediamo già sull'anacoretismo antoniano innestato lo spirito del cenobitismo di Pacomio.

Pacomio (30) era nato nell'Alto Egitto, lungi da Ales-

---

(30) V. G. Grützmacher, *Pachomiusu und das älteste Klosterleben*. Freiburg, 1876 e P. Ladeuze. *Étude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IV siècle et la première moitié du V*. Louvain, 1898. Noi possediamo nove diverse biografie di Pacomio:

(1) *Vita sancti Pachomii abbatis Tabennensis*, auctore graeco incerto, interprete Dionysio exiguo abbate romano; riprodotta nel Rosweyd S. J. *Vitae Patrum* (Anversa, 1615 e 1623) e, di qui, nel Migne, P. L., LXXIII e LXXIV.

(2) *Vita sancti Patris nostri Pachomii*, ex Simeone Metaphraste, nel Surius, *De probatis sanctorum vitis*, 1615, t. III;

(3) Una vita greca inedita, contenuta nel cod. gr. 8814 della Biblioteca Nazionale di Parigi, e utilizzata dal Ladeuze, nel suo lavoro.

(4) Una *Vita di san Pacomio* greca, ricavato da tre codici, uno vaticano, uno ambrosiano e uno laurenziano, e pubblicata dai Bollandisti al terzo tomo del mese di maggio (14, p. 25 e ss.);

(5) Frammenti biografici in copto tebano, pubblicati dall'Amélinau, (« Annales du Musée Guimet », t. XVII, pp. 295; 334. Cf. *Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique au Caire*. Paris, 1895).

(6) Altri frammenti in copto menfitico (Ib., 1-294).

(7) Altri frammenti di una versione araba, di una perduta biografia pacomiana (*Ibid.*, p. 337 e ss.).

(8) Frammenti greci registrati nel codice laurenziano della *Vita* edito dai Bollandisti: portano la generica indicazione: « dalla vita di san Pacomio ».

(9) Una biografia siriaca edita dal Bedjan, in *Acta martyrum et sanctorum ecclesiae orientalis*. Parisiis, 1895.

Fonte preziosa per la conoscenza della primitiva organizzazione pacomiana è la lettera del vescovo Ammonio sulla condotta e sulla vita di Pacomio e di Teodoro, data dai Bollandisti (III t. maggio, 63 e ss.; 347-357).

Gli anonimi scrittori della biografia greca dichiarano al c. 62 di non aver conosciuto il maestro, ma di essere stati in rapporto con i suoi discepoli diretti, e di aver appreso da essi quanto si accingono a narrare.

Dei presunti documenti originali del movimento pacomiano si sono conservati alcuni testi, in una versione latina di san Girolamo, e precisamente una regola e alcune lettere del fondatore, che Girolamo traduceva dal greco verso il 405 (*P. L.*, XXIII, 85-99); let-

sandria, al sicuro da qualsiasi influsso della cultura e della civiltà greco-romana. La chiamata al servizio militare avrebbe segnato la data della sua « conversione ». Da chi potrebbe essere stato emanato l'ordine di arruolamento? Benchè il *bíos* precisi e parli esplicitamente di una leva bandita in Egitto da Costantino, sembra più verosimile pensare ad un ordine emanato da Licinio, al tramonto del 314, a più di un anno dall'editto di Milano. Un particolare delle fonti biografiche sembrerebbe confermarlo. Chè, si dice, mentre Pacomio era ancora nell'Alto Egitto, ad Esneh (Panopoli), venne la notizia della pace, chiesta appunto da Licinio a Costantino nel novembre del 314. Le truppe vennero pertanto congedate. Durante il breve periodo dell'arruolamento, Pacomio era rimasto profondamente colpito dalle manifestazioni di carità e di interessamento con cui i cristiani avevano accolto lui e i suoi compagni nei loro provvisori accampamenti. Lasciato libero, prima di far ritorno al suo paese Pacomio è preso da vaghezza di conoscere direttamente e a pieno la natura della professione cristiana. Risale quindi verso l'Alto Egitto e si arresta qualche tempo presso il tempio di Serapide (31). Messosi da prima alla sequela di un

---

tere di Teodoro e di Orsiisio e poi, di questo secondo, una *Doctrina de instituione monachorum* (Migne, *P. G.*, XL, 895-896), la cui autenticità non è esente da discussione.

Nella prefazione alla sua traduzione delle regole pacomiane, Girolamo scrive: « Aiunt Thebaei quod Pachomio, Cornelioque et Syro, qui usque hodie ultra centum et decem annos vivere dicitur, angelus linguae mysticae scientiam dederit, ut scriberent sibi, et loquerentur per alphabetum speciale, signis quibusdam et symbolis absconditos sensus involvens ». Girolamo sapeva essere credulone, quando voleva. E le biografie dei monaci Marco e Ilarione lo mostrano abastanza chiaramente.

(31) Particolare cotesto troppo fugace perchè sia lecito arguirne, come aveva fatto il Weingarten, che prima di essere monaco cristiano, Pacomio fosse stato monaco di Serapide.

anacoreta, è colto ben presto dal proposito di traversare il Nilo e a Tabennisi costituisce la prima comunità cenobitica.

L'iniziativa sortì ripercussioni sorprendenti. Alla sua morte numerosi erano i cenobi pacomiami maschili. La sorella di Pacomio ne aveva organizzati due femminili.

A quanto è lecito arguire dalle fonti superstiti, la regola pacomiama è caratterizzata dallo spirito di mitezza da cui è informata. A norma di essa i monaci sono liberi di digiunare e di far penitenza secondo le loro predilezioni. Nessuno però ve li costringe. Un giorno che Pacomio si era allontanato dalla sua residenza per far visita a un fratello infermo, il cuciniere, lusingandosi di occupar meglio il suo temp, decide di dedicare alla fabbricazione di stuoie il tempo che sottrae alle cure della cucina. Al ritorno di Pacomio, i monaci si lamentano delle privazioni a cui questa scelta li ha costretti. E il Maestro non solamente rimprovera il cuciniere che ha imposto l'astinenza ai compagni, ma brucia fino all'ultima le molte stuoie, la cui fabbricazione ha rappresentato una grossolana infrazione alla legge della carità (32).

L'eroismo ascetico del monachismo egiziano ha avuto il suo poema: e questo poema è la *Historia Lausiaca.* Sebbene in alcuni manoscritti di questa *Historia* figuri come nome di autore quello di Eraclide, la testimonianza paleografica più numerosa, come la notizia degli storici ecclesiastici del quinto secolo, ci assicurano che il vero autore di questa *pròs Laûson istoría periéchousa bíous*

---

(32) Il racconto è nella biografia conservata in arabo. In questa medesima fonte Pacomio ha parole di bontà per il giovanetto che era venuto a farsi monaco attratto dal desiderio di trovarsi con Teodoro, molto più che dall'amore di Dio ed esorta il fratello titubante ad accoglierlo.

osíòn patèròn (« storia a Lauso contenente le vite dei santi padri ») è Palladio, nato nella Galazia verso il 364, ritiratosi ad Alessandria nel 383, vissuto nelle Celle presso Evagrio Pontico fra il 390 e il 399, tornato alla morte di lui in Palestina, consacrato vescovo di Elenopoli nella Bitinia nel 400. Egli partecipava al sinodo della Quercia nel 403. Due anni dopo visitava l'Occidente. Nel 406 era esiliato a Line nell'Alto Egitto. Tornato in Anatolia e trasferito alla sede di Ospuna stendeva verso il 420 la sua *Storia*, per soddisfare la richiesta di Lauso, l'uomo di corte di Teodosio II.

Per lungo tempo una grande incertezza ha coinvolto il problema della forma originaria della *Historia*. La tradizione manoscritta più comune ce ne aveva tramandato tre versioni latine, ciascuna rappresentante una speciale redazione del libro. Niun testo greco ne era ancora apparso per le stampe, quando il Rosweyd, nella prima edizione delle monumentali *Vitae Patrum*, affrontava decisamente il problema e si decideva a favore del testo della redazione più ampia, collocandola senz'altro nel corpo della sua raccolta e relegando in appendice le due redazioni minori. La sua opinione si impose. Solo in tempi recentissimi il Butler ha dimostrato che i due testi breviori sono i più antichi e che il testo longiore non ha fatto altro che incorporare nella *Historia* di Palladio anche la *Historia monachorum*, tradita sotto il nome di Rufino, che ne è però solamente il traduttore (33).

Questa *Historia Monachorum* si presenta come il resoconto diretto di un ciclo di visite fatte ai più illustri solitari egiziani nell'inverno fra il 394 e il 395. I paralle-

---

(33) E' nel l. II delle *Vitae Patrum* e nel Migne, P. L., XXIII.

lismi esistenti fra il suo testo e quello della *Historia Lausiaca* non erano sfuggiti, naturalmente, alla perspicacia del Rosweyd. Ma questi li aveva spiegati supponendo che uno dei due scrittori avesse liberamente attinto dall'altro ed entrambi da una ignota fonte preesistente. Il Weingarten aveva enunciato la convinzione che Palladio avesse attinto da Rufino; il Müller aveva supposto l'esistenza di un primitivo documento greco, tradotto in latino da Rufino, e fatto proprio da Palladio; lo Zöckler aderiva a questa seconda tesi.

L'indagine però era stata sempre resa ardua ed aleatoria dalla mancanza di una corretta edizione critica così della *Historia Lausiaca* come della versione greca della *Historia Monachorum*.

Dei tre testi della *Lausiaca* pubblicati dal Rosweyd, il più ampio non faceva che riprodurre l'edizione di Genziano Hervet, apparsa a Parigi nel 1551. Delle due redazioni più brevi, relegate in appendice, la prima appare da mille indizi, così interni come esterni, quale una semplice deformazione e corruzione del testo corrente. L'originale greco della seconda era stampato per la prima volta a Leida nel 1616 da Giovanni Meurzius, di su un manoscritto del X secolo della Biblioteca Palatina allora ad Heidelberg, oggi alla Vaticana. Infine l'originale greco del testo latino più ampio fu pubblicato a Parigi da Fronto Ducaeus nel 1624. Di questo originale greco esistono tre manoscritti alla Biblioteca Nazionale di Parigi: ma il testo dato dal Ducaeus, anzichè attinto da questi, appare più tosto come il risultato di una correzione e di un ampliamento del testo greco del Meurzius, mercè complementi ricavati dalla *Historia Monachorum*, sulla falsariga della traduzione latina edita da Hervet.

Della *Historia Monachorum* il Preuschen ha dato per conto suo il testo greco nel 1897, sostenendo però che l'originale sia il latino di Rufino e che il greco ne rappresenti una versione. Il Butler ha sagacemente stabilito la verità su tutti questi problemi testuali.

Egli ha mostrato, può dirsi inoppugnabilmente, che il testo primitivo della *Historia Lausiaca* è quello pubblicato dal Meurzius; che il testo longiore rappresenta la sua contaminazione con la *Historia Monachorum*; che l'originale di questa seconda è il greco e non il latino; che Rufino ne è stato semplicemente il traduttore.

Intanto appare evidente che Rufino non può aver fatto parte della comitiva di cui la *Historia Monachorum* narra il pellegrinaggio fra i solitari egiziani. Infatti la comitiva era con Giovanni di Licopoli poco dopo la vittoria di Teodosio su Eugenio, vale a dire verso la fine del settembre 394, e quando raggiunse Nitria, Macario di Alessandria, spentosi agli inizi del 395, era già morto. Ora, in quell'epoca, Rufino, che aveva visitato l'Egitto a due riprese, nel 375 e nel 385, si trovava a Gerusalemme. Di più, la comitiva appare formata da sette laici e da un diacono, mentre noi sappiamo che nel 395 Rufino era prete. Infine l'autore della *Historia Monachorum* (cc. 28 e 29) parla di due Macarii come di personaggi che non ha potuto conoscere, mentre Rufino ricorda di aver ricevuto una volta la loro benedizione.

D'altro canto il collegamento di Rufino col testo latino della *Historia* non potrebbe essere revocato in dubbio. Nella sua lettera a Ctesifonte (la 133) Girolamo, dopo aver parlato della vita di Evagrio, continua: « i libri di costui nell'originale greco, per l'oriente, nella versione latina compilata dal suo discepolo Rufino, in occidente, molti

sogliono oggi leggere. Il quale Rufino scrisse anche un libro dedicato ai monaci, annoverandovene di quelli che non sono mai esistiti. Quelli, reali, che nomina, furono origenisti, indubbiamente condannati dai vescovi: vale a dire, Ammonio, Eusebio, Eutimio, Evagrio, Ori, Isidoro e molti altri, di cui non occorre snocciolare i nomi. Pone però a principio del suo libro quel Giovanni, che fu certamente individuo cattolico e santo». La lista dei nomi e la collocazione di Giovanni di Licopoli al primo posto mostrano perentoriamente che lo scritto cui Girolamo allude è la *Historia Monachorum*.

Di più, alla fine del c. 29 della *Historia* sono inserite queste parole di rimando: «sed et multa, ut diximus, alia de operibus sancti Macarii alexandrini mirabilia feruntur, ex quibus nonnulla in undecimo libro Ecclesiasticae Historiae inserta qui requiret inveniet». Il rimando va precisamente al secondo dei due libri che Rufino aggiunse alla sua versione di Eusebio, dove, al c. 4, si trovano effettivamente informazioni complementari relative a Macario.

D'altro canto ancora che il greco rappresenti l'originale traspare da indizi significativi, così esterni come interni. Proprio il rinvio testè segnalato manca nella redazione greca. Al capo 27 il testo latino accenna ad Evagrio come tuttora vivente: e il testo latino deve essere posteriore al 400, perchè il compilatore, come abbiamo visto, vi ha introdotto rimandi alla volgarizzazione di Eusebio, che va assegnata, al più presto, al 400 stesso. Ora Evagrio è morto precisamente agli inizi di quest'anno. Se non si vuole incappare in un appariscente anacronismo occorre supporre che l'originale è il greco e che questo fu compilato a breve distanza dal viaggio.

V'è di meglio. Nella redazione latina, il racconto della visita ad Apelle s'inizia con le seguenti parole: « vidimus in vicina regione » (c. 15). Il greco porta: *eídomen, en tois méresi tès Achóreòs.* L'inciso latino è una interpretazione sbagliata. *Achòris* è città perfettamente individuata fra Antinoo ed Eracleopoli e il traduttore latino è stato tratto in inganno dalle deviazioni che il nome greco aveva già subìte nella trasmissione manoscritta. Il Preuschen e il Butler pensano verisimilmente che il traduttore potesse avere dinanzi agli occhi *en tois egchòríois.*

Ma la prova palmare della dipendenza del latino dal greco, la cogliamo al c. VIII (34), dove, a proposito del trattamento da usarsi con gli stranieri, è citato nel greco uno squisito detto *ágraphon* del Signore, altrimenti noto alla tradizione patristica (35): *eídes ton adelfón sou, eídes cúrion tòn theón sou,* che il traduttore latino cambia con un riferimento al Matteo canonico (XXV, 35): « Hospes fui et suscepistis me ».

Chi sia poi l'autore di simile originale greco non può affermarsi con sicurezza. Il Butler ha raccolto ingegnosamente tutti i dati al riguardo. Sozomeno (36) ci è garante che una *Storia di monaci* era stata redatta da Timoteo, vescovo di Alessandria. Socrate, dal canto suo (37), ci parla di un Timoteo arcidiacono d'Alessandria, candidato al patriarcato alla morte di Teofilo nel 412, contro cui Cirillo, nipote dello scomparso, ebbe il sopravvento. La notizia di Sozomeno non può essere completamente

(34) Ed. Preuschen, p. 48.

(35) Lo citano Clemente alessandrino, *Str.*, I, 19-24 e Tertulliano (*de orat.*, 26: « Vidisti, inquit, fratrem, vidisti, Dominum tuum »).

(36) *Hist. Ecc.* VI, 29.

(38) *Hist. Eccl.* VII, 7.

esatta, perchè Timoteo patriarca morì nel 385 e l'*Historia* è posteriore a questa data di un decennio. Può esservi stata confusione di nomi e il Timoteo rivale di Cirillo può aver benissimo rappresentato una corrente favorevole a quei monaci, contro cui Teofilo aveva mostrato tanta ostilità. Nulla v'è negli esigui particolari biografici dell'autore della *Historia* che non si possa attagliare, per altri periodi della sua vita, ad un arcidiacono alessandrino.

Non bisogna dimenticare che queste opere, a prima vista così idilliache raffigurazioni di gesta monastiche, sono tutti scritti di polemica e di battaglia. Girolamo non si stanca di accusare Palladio di pelagianesimo e di origenismo, per la illimitata fiducia ch'egli dimostra nell'attitudine dell'uomo a toccare, con le sue forze, la condizione perfetta, che è la impassibilità. L'accusa non è, veramente, giustificata. Ripetute volte Palladio assevera che la distinzione degli uomini in buoni e cattivi va assegnata alla volontà o alla permissione di Dio, chè quanto gli uomini operano secondo virtù avviene per volere di Dio, quanto invece operano di malvagio, avviene col permesso di Dio. Chi, secondo Palladio, esercita la virtù per piacere agli uomini, è abbandonato da Dio e cade. Costui è funzionalmente lontano dal vero bene. L'uomo può così convincersi che vani sono i *logismoí* e che, per sollevarsi e per mantenersi in alto, è assolutamente indispensabile il soccorso di Dio. La fantasia dello scrittore si muove in una atmosfera di portento e di miracolo, che se attinge parecchi dei suoi motivi dal materiale tradizionale dell'aretalogia ellenistica, tradisce d'altra parte un temperamento mistico e una fede ingenua e salda. Palladio vuol dare la dimostrazione che la vita della rinuncia ascetica non costituisce un monopolio

dell'Egitto e ci offre quindi il profilo dei principali rappresentanti del monachismo nella Siria, nella Palestina, in Oriente e in Occidente.

Alcune delle sue narrazioni rivelano nella foggia più singolare la penetrazione dei motivi aretalogici nella leggenda cristiana. Tipica, in proposito, l'odissea di Serapione Sindonita, le peripezie del quale ricordano così da presso il romanzo di Apollonio di Tiana.

Serapione si vende come schiavo ad una coppia di mimi e riesce, con le sue parole e con il suo esempio, a convertirli. Ottenuto il suo intento, se ne parte, nonostante le preghiere dei suoi padroni. Da Atene si reca a Roma, imbarcandosi di soppiatto su un veliero e rimanendo per parecchi giorni in un digiuno pitagorico. Giunto a Roma, chiede della più famosa asceta. È questa una vergine che vive in clausura strettissima da venticinque anni, morta a quanto è materiale, tutta assorta « nel suo viaggio verso Dio ». Serapione la vuol mettere a prova. E le propone di uscire e di seguirlo, dopo essersi tolta di dosso tutti gli indumenti e averli collocati sulle sue spalle. La vergine si meraviglia di simile proposta e rifiuta di acconsentire, temendo di divenire oggetto di scandalo e di passare per indemoniata. Confessa così di non essere pervenuta al più alto livello del disprezzo del mondo e Serapione se ne va, lieto di aver infranto e umiliato l'alterigia della vergine.

L'*Historia Lausiaca* non è soltanto un florilegio di gesta strane e prodigiose di rinunciatari del mondo e di realizzatori della perfetta ascesi. E', in pari tempo, la registrazione di forme di vita mistica associata, il cui spirito era improntato alla massima temperanza e discrezione. Il capo XXXII riporta la regola di Pacomio. E'

lecito supporre che la disciplina iniziale doveva constare di prescrizioni più semplici e più limitate. Il testo, quale noi lo leggiamo qui, rappresenta già, a non dubitarne, il risultato di una elaborazione provocata dalle aggiunte di discepoli, come Orisii e Teodoro. « Tabennesi è un luogo nella Tebaide nel quale visse un tal Pacomio, uomo fra tutti coloro che praticarono la rettitudine tale da meritare uno spirito profetico e straordinarie visioni angeliche. Egli giunse ad un grado elevatissimo di filantropia e di amore per i fratelli. Mentre era in una grotta, gli apparve un angelo, che gli disse: — tutto quello che potevi fare per te, l'hai compiuto. Ora è inutile che tu rimanga nella tua spelonca. Escine, riunisci i monaci, abita con loro, a norma della disciplina che ti dò. - E l'angelo gli dà una tavoletta di bronzo su cui erano scritte le seguenti cose: — Permetterai a ciascuno di mangiare e di bere secondo la propria esigenza. E secondo la misura del mangiare, assegnerai a ciascuno un lavoro proporzionato. Non impedirai però il digiuno. Distribuirai così le opere faticose ai più validi e a coloro che mangiano: le opere più lievi, ai più deboli. Edificherai tante cellette: in ciascuna cella potranno stare tre monaci. Prenderanno insieme il vitto in un luogo comune, e non potranno dormire stesi sui letti. Dopo aver disposto sedie a sdraio ed avervi disteso delle coperte, vi dormiranno seduti. Portino tuniche di lino con la cintura ai fianchi e ciascuno una pelle di capra lavorata. Quando parteciperanno alla riunione il sabato e il giorno del Signore si toglieranno le cinture, lasceranno la pelle caprina, e andranno con la sola cocolla. Le cocolle siano senza pelo, come quelle dei bambini. Su di esse sia disegnata una croce rossa. - L'angelo prescrisse inoltre che i monaci

fossero ripartiti in ventiquattro gruppi e ad ogni gruppo impose una lettera dell'alfabeto greco (39). Cosicchè, quando ci si voleva interessare ad un gruppo, si domandava: come va il gruppo alfa, o come si comporta il gruppo zeta? o pure: il mio saluto al ro. Ai più semplici e trasparenti dei monaci, soggiunse, ascriverai la iota: ai più difficili ed intrattabili lo xi». Così l'angelo, in corrispondenza con le qualità del carattere, dell'attività, del modo di vivere di ciascuna schiera, prescrisse una lettera dell'alfabeto, di cui solamente gli iniziati potevano comprendere il significato riposto. L'angelo ordinò inoltre: «mangiando, coprano il capo con la cocolla, onde il fratello non vegga il fratello masticare. Non sarà permesso parlare durante i pasti, nè volgere in giro l'occhio al di là del proprio piatto e della propria tavola». Infine l'angelo ordinò dodici preghiere per la durata del giorno: dodici per la durata della notte: tre all'ora nona. Avendo osservato Pacomio all'angelo che le preghiere eran poche, quegli disse: - ho prescritto così perchè anche i piccoli possano uniformarsi alla regola e d'altra parte non si rattristino i perfetti, per i quali non v'è bisogno di legislazione. Questi stiano per tutta la vita nelle loro celle, nella contemplazione di Dio. Io ho enunciato queste istruzioni a vantaggio di coloro che non posseggono una intelligenza sviluppata, affinchè, uniformandosi alla regola, possano stare sicuri.

Può darsi che in queste ultime parole sia come una reminiscenza delle consuetudini primitive, fatte di larghezza, di autonomia e di longanimità, immuni da prescrizioni tassative sui cibi e sui digiuni, senza quell'ob-

(39) Siamo già fuori della verosimiglianza storica, perchè Pacomio ignorava il greco.

bligo dei voti, quale lo troviamo qualche decennio più tardi in un terribile discepolo di Pacomio, Scenuti (40).

Mentre nell'alto Egitto fioriva rigogliosamente l'organizazione pacomiana, nel basso Egitto perdurava il movimento ascetico iniziato da Antonio. Evagrio Pontico e i due Macari sono al tramonto del secolo i più insigni rappresentanti dell'anacoretismo. Palladio tesse la biografia avventurosa del primo (41). Nato ad Ibore nel Ponto, Evagrio aveva ricevuto l'ordinazione da Basilio di Cesarea, presso il quale aveva assolto mansioni di lettore. Alla morte di Basilio, si era unito a Gregorio di Nazianzo. Aveva partecipato al concilio di Costantinopoli, spiegando un'eloquenza invincibile contro gli eretici. Ma nella capitale era stato preso da una passione violentissimo per una delle più nobili dame dell' aristocrazia, coniugata. Questa ricambiava il suo amore. Mentre in preda al dubbio e alla tentazione Evagrio si dibatte in una lotta angosciosissima, ha un sogno ammonitore. Gli sembra di essere catturato, di venir legato, di essere sottoposto a un lungo interrogatorio, su denunzia e per istigazione del marito tradito. Ad un tratto, in sembiante di amico, gli appare un angelo che gli promette la salvezza, a patto che egli parta immediatamente. Evagrio chiede un giorno solo di tolleranza. Destatosi, tien fede all'avvertimento celeste, e si avvia verso la Palestina. A Betlem

(40) E' questi la più dura e fosca figura di monaco di tutto il periodo. Con lui la regola assume caratteri di rigidezza che dovevano esserle inizialmente del tutto estranei. In essa sono introdotte sanzioni feroci, comprese le battiture e le espulsioni. Sul carattere della riforma di Scenuti, sull'ispirazione nazionalistica della sua comunità, v. J. Leipoldt, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums,* nei « Texte und Unters. zur Gesch. der altchristl. Lit. » XXL, 1. Leipzig, 1903.

(41) Al c. XXXVIII della *Historia Lausiaca.*

è accolto da Melania e da Rufino. La vecchia passione riarde improvvisamente in lui. Evagrio sta per cedere, per tornarsene, quando un male gravissimo lo colpisce e lo immobilizza per sei mesi. Melania lo assiste, lo conforta, lo esorta ad abbracciare la vita solitaria. Evagrio guarisce. E questa volta la rompe definitivamente con il mondo. Va in Egitto, si ritira nel vallone di Nitria. Trascorre nel deserto undici anni, guadagnandosi la vita facendo il calligrafo, scrivendo codici in onciale. Palladio, tremante di ammirazione, ci descrive la sua vita di anacoreta: « recitava cento preghiere al giorno; scriveva tutto l'anno chiedendo per mercede solamente il necessario al proprio mantenimento. Scriveva magnificamente in caratteri onciali. Dopo aver praticato per quindici anni l'ascesi nella consegna più rigida, fu fatto degno di ricevere il carisma della gnosi, quello della sapienza e quello del discernimento degli spiriti. Egli scrisse tre libri sacri destinati ai monaci, sul modo di rintuzzare le tentazioni del demonio. Il demone della concupiscenza lo tormentava con particolare violenza. Egli stesso lo racconta. Per resistergli, egli passava la notte, d'inverno, in fondo ad un pozzo, finchè il corpo non gli si irrigidisse. Evagrio, per vincersi, si propose di non rientrare più sotto il suo tetto per quaranta giorni, sì che le sue carni si coprirono di squame, come la pelle di animali irrazionali ».

L'eredità intellettuale di Evagrio non si è conservata integra e sicura (42). L'enumerazione dei suoi scritti

(42) V. B. Sarghisean, *Des Heiligen Vaters Evagrius Pontikus Leben und Wirken*. Venezia, 1907; W. Frankenberg, *Evagrius Pontikus*. Berlin, 1912 (è lo gnostico di Evagrio, tradotto in siriaco: il Frankenberg l'ha tradotto in tedesco e ritradotto in greco - il volume fa parte delle « Abhandlungen der kön. Gesell. der Wiss. zu

registrata da Palladio corrisponde a quella di Gennadio. Ma Socrate (43) ricorda altre opere: « da lui sono state scritte opere notevoli: delle quali una intitolata: *Della virtù attiva,* una seconda intitolata: *A colui che meritò di conseguire la gnosi.* (Evagrio istituisce una nettissima distinzione tra il *monachós* e lo *gnòsticós*: il primo è colui che mediante l'ascesi perviene alla vittoria della carne; il secondo è colui che mercè l'intuizione interiore perviene molto più rapidamente al medesimo risultato).

Poi la raccolta delle repliche al demonio, ricavata da testimonianze bibliche, ripartita in otto parti (gli otto vizi presi singolarmente a partito sono: gola, lussuria, vanagloria, avarizia, superbia, accidia, ira, tristezza: abbiamo qui la dottrina incipiente dei sette vizi capitali, di cui Evagrio è il primo teorico). Quindi seicento problemi gnostici; due raccolte di sentenze in forma di stichi: una per i cenobiti, l'altra per le vergini. Quanto siano mirabili queste opere, tutti quelli che le leggono possono constatarlo ».

Con Evagrio si compie l'evoluzione ciclica dell' ascetismo nel quarto secolo. Fino a Pacomio si può dire che avesse prevalso una concezione serena ed ottimistica della vita. Con il mistico del Ponto noi entriamo decisamente nell'atmosfera delle concezioni pessimistiche, che noi potremmo definire, pensando ai piloni dottrinali di cui si alimenta, manicheo-origenistica. Evagrio fa propria la distinzione che Eusebio aveva introdotto fra le due cate-

---

Göttingen, XIII, 2); H. Gressmann, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel der Evagrius Pontikos.* Leipsig, 1913 (sono florilegi di massime scritte per monaci e per monache). Della rivendicazione ad Evagrio di un discorso che va sotto il nome di Atanasio parliamo più innanzi.

(43) *H. E.,* IV, 23.

gorie di cristiani, i *praticoí* e i *thèòrèticoí,* e la trasferisce nel mondo della organizzazione monastica. Il *monachós* è inferiore allo *gnòsticós*: il primo acquista la perfezione mediante la socievolezza con i fratelli, il secondo mercè una immediata intuizione interiore. Evagrio distingue poi una triplice forma di rinuncia. Perchè questa si può realizzare mediante l'abbandono degli affari del mondo; o mediante l'allontanamento da ogni forma di male; infine — e questo è l'apice della perfezione — mercè l'eliminazione di ogni sentore di ignoranza spirituale. La perfezione è dunque per Evagrio una sublimazione delle più sottili facoltà intellettuali (44). Evagrio insiste diffusamente sulla *gnòsis,* come capace di trasformare le nostre attitudini e di assicurare la perfezione allo spirito, come l'*apátheia* l'assicura alla *psichè.* La mistica evagriana nutre scarso interesse per la vita associata: siamo con essa alle scaturigini di quel misticismo cristiano individualista, che avrà in seguito tradizioni così insigni.

Noi reputiamo altamente probabile che ad Evagrio debba rivendicarsi quel breve ma notevolissimo scritto *De Virginitate* che, compreso nella tradizione manoscritta di Atanasio, ha veduto la propria autenticità revocata in dubbio da Erasmo e dai Maurini (45). La ver-

---

(44) Cassiano, subendo evidentemente l'efficacia dell'insegnamento evagriano, riprende nelle *Collationes* (III, 6) il concetto della triplice « rinuncia »: « prima est quae corporaliter universas divitias mundi facultatesque contemnimus; secunda qua mores et vitia affectusque pristinos animi carnisque respuimus; tertia qua mentem nostram de praesentibus universis ac visibilibus avocantes, futura tantummodo contemplamur et ea quae sunt invisibilia concupiscimus ».

(45) L'Eichorn la rivendicava nel 1886 senza molto entusiasmo: *Athanasii de vita ascetica testimonia collecta* (Halis Sax. pp. 27-30).

Il Batiffol si occupava nel 1893 dei problemi sollevati dal singolare discorso, nel quale i precetti comuni dell'ascesi cristiana

gine a cui lo scrittore del trattarello si rivolge conduce apparentemente vita comune. L'ideale che le viene prospettato è quello della completa rinuncia, in vista del « celestiale connubio ». Chi vuol conseguire la salvezza si farà rozzo in questo mondo, per essere considerato saggio presso Dio. Gli uomini reputano saggi coloro che sanno dare e ricevere, comprare e vendere, arricchirsi e prestar danaro ad usura e fare di un obolo due. Dio invece chiama costoro stolti, pazzi e peccatori ». E l'esortazione continua: « infallibile medicina di salvezza, l'umiltà. Satana non è precipitato dal cielo in seguito a colpe di fornicazione, di adulterio o di furto. Fu la superbia che

del quarto secolo si intersecano a curiose prescrizioni liturgiche, e, rifiutatane la paternità atanasiana, proponeva di riconoscere nel « de virginitate » uno scritto anonimo redatto verso il 370, in seno a circoli la cui dottrina etica doveva ritenersi affine a quella degli eustaziani, condannati dal sinodo di Gangra. Tratto dalla logica delle sue indagini intorno alle affinità esistenti fra i primitivi usi eucaristici cristiani e le pratiche religiose collegate ai pasti giudaici e, di rimbalzo, intorno alle tracce lasciate dalla liturgia agapico-eucaristica nelle benedizioni della mensa adoperate nella chiesa greca dei primi secoli e nelle consueudini ascetico-monastiche, Edoardo von der Goltz dedicava nel 1905 un'accurata dissertazione al medesimo trattato, dandone un'edizione critica (*Il discorso della salvezza alla vergine. De Virginitate.* Eine echte Schrift des Athanasius: nei « Texte ecc. », n. 7, XIV, 2). Il von der Goltz si pronunciava nettamente per l'autenticità dello scritto, raccogliendo e vagliando le testimonianze dei posteriori scrittori ecclesiastici sulla produzione ascetica atanasiana e confutando le obbiezioni teologico-letterarie mosse contro la tradizionale attribuzione dello scritto; ne fissava il titolo e il testo; ne vagliava le tracce e ne studiava il contenuto ne inquadrava i precetti e le idealità nella cornice delle idee spirituali dominanti nell'Egitto cristiano del quarto secolo; ne valutava infine il significato e l'importanza per la conoscenza della evoluzione etica del cristianesimo antico. Sussumendo, il Batiffol (nella « Revue Biblique » du 1906, p. e ss.) dichiarava di non poter sottoscrivere alla rivendicazione del von der Goltz e ribadiva la tesi che il trattato, sopra tutto in base alla formola di fede con cui si inizia, dovesse considerarsi come un'opera ascetica redatta fra il 360 e il 381. V. il mio studio *Evagrio Pontico e il de Virginitate pseudo-atanasiano*, nei « Saggi sul cristianesimo antico », p. 242 e ss.

lo precipitò nel più profondo recesso dell'abisso.... Occorre poi amare intensamente il digiuno, poichè esso costituisce un valido sussidio: anche la preghiera e l'elemosina strappano l'uomo alla morte. Cristo chiede un cuore puro e un corpo incontaminato... Non colui però che si astiene solamente dai cibi agisce rettamente: ma colui che si tiene lontano da ogni azione malvagia. Se parole malvagie e colleriche usciranno dalla bocca digiunante, nulla gioverà ». L'esortazione spiega ancora: « tu non accetterai mai la lode degli uomini. Se qualcuno ti dice: — sei beata, — tu risponderai: — quando io sia uscita da questo corpo, avendo raggiunto la perfezione, allora sarò chiamata beata: prima non credo di esserlo. Tutti noi siamo come il soffio del vento... Ritienti l'ultima fra tutti, per poter precedere i molti nel Regno dei cieli e per essere innalzata presso Dio. Il nemico ti tenterà, spingendoti a praticare un'ascesi esagerata, per rendere debole e inutile il tuo corpo. Il tuo digiuno invece sia moderato. Digiuna tutto l'anno indipendentemente da ogni imposizione e da ogni costrizione, assorta in inni e preghiere nell'ora nona. Consuma pure il tuo pane con erbe condite d' olio: è puro tutto ciò che non è vivente » (46).

Conclude l'esortatore (c. 10): « beata l'anima che legge e ascolta e mette in pratica i precetti contenuti in questo libro. Io assicuro che chi li ascolta e li traduce in atto avrà il proprio nome registrato nel libro della vita e si troverà a far parte della terza schiera di angeli (47). Se pregherai o intonerai salmi o leggerai, fallo in privato.

---

(46) E' il concetto neoplatonico, patrocinato da Porfirio.

(47) E' il reddito del cento per uno che alla chiesa precostantiniana si attribuiva ai martiri.

Nessuno ti ascolti, al di fuori di te, o al di fuori di due o tre sorelle, se le avrai, di spirito simile al tuo. Allontana da te ciò che è femmineo (48), e rivestiti di coraggio e di virilità, perchè nel Regno dei cieli non v'è più nè uomo nè donna, ma tutte coloro che saranno piaciute al Signore entreranno nella categoria degli uomini. Abbandona tutto quel che è giovanile, per essere simile alla vedova.. Non profanerai il tuo corpo con nessun elemento materiale, ma laverai solo il tuo viso, le tue mani, i tuoi piedi. Quando ti laverai il viso, non ti laverai con le due mani nè ti stropiccerai gli occhi, nè ti aspergerai di erbe profumate. Perchè ciò fanno le donne del mondo. Tu ti laverai con acqua pura... Il sole che nasce troverà il libro aperto fra le tue mani (49). Alla terza ora farai la tua preghiera, poichè in quest'ora fu preparato il segno della croce. All'ora sesta accompagnerai la preghiera con salmi e con lacrime, poichè nella medesima ora il Figlio di Dio fu appeso alla croce. All'ora nona nuovamente, con inni e singulti, confesserai le tue colpe, poichè nella medesima ora il Signore, appeso sulla croce, rese lo spirito ».

Il *lógos* si chiude con un alato inno alla castità (c. 24): « compito duro è l'ascesi e ardua la continenza. Ma nulla è più dolce del celeste sposo. Qui soffriamo per poco. Là riceveremo in guiderdone la vita eterna. E' bello fuggire la folla e vivere in solitudine. Grande virtù è la continenza. Grande gloria la purezza. Grande la lode della verginità. O verginità, ricchezza incalcolabile; o verginità, corona che non sfiorisce; o verginità, tempio

(48) Identica raccomandazione nella lettera a Marcella di Porfirio.

(49) Il monito ritorna uniforme negli scrittori ascetici posteriori. San Girolamo lo registra tal quale nella lettera ad Eustochio.

di Dio e domicilio dello Spirito Santo, gemma preziosa, gioia dei profeti, gloria degli apostoli! »

La pratica eucaristica attestata dallo scritto è singolare. Si consiglia alle vergini (c. 12): « dopo la preghiera dell'ora nona mangia il tuo pane, avendo reso grazie a Dio sulla mensa, così: — sia lodato Iddio che mi ha nutrito fin dalla mia gioventù; colui che ha dato il nutrimento al mio corpo, colmò di gioia e di letizia il mio cuore, affinchè, avendo sempre noi quel che è necessario, possiamo crescere in ogni opera buona nel Cristo Gesù nostro Signore, nel quale a Te gloria, onore, forza, con lo Spirito Santo, nei secoli dei secoli, amen... (c. 13). E quando tu sederai a mensa e *spezzerai il tuo pane*, dopo aver tracciato il segno della croce tre volte, così rendendo grazie: — noi ti rendiamo grazie per la tua santa risurrezione: poichè tu l'hai rivelata a noi per mezzo del Figlio tuo. E come questo pane era disseminato fuori, questo pane che sta ora in questa tavola, e raccolto divenne uno, così si raccolga la chiesa dai confini della terra, per il Regno, perchè tua è la potenza e la gloria nei secoli dei secoli, amen — ».

Il pane che la vergine spezza è il pane eucaristico? Lo fa pensare la formola suggerita per la celebrazione, che è la formola stessa della *Didachè*. Noi abbiamo qui attestato l'uso di celebrare l'Eucarestia anche in privato, uso accreditato già nel terzo secolo da san Cipriano (50) e confermato da accenni della *Historia Monachorum* (c. 8).

---

(50) San Cipriano allude alla consuetudine di alcuni eretici, che si discostavano dall'uso ufficiale, celebrando l'eucarestia al mattino con acqua, la sera con vino: « quando in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei, in quem credidit, cupulatur et coniungitur. Quae copulatio et connubium aquae et vini sic miscetur in calice Domini ut commixtio illa non possit

Ma quest'uso delle sinassi private era nel quarto secolo cadente un residuo anacronistico di un'età oltrepassata. C'è di più: era una sopravvivenza ormai condannata dallo ulteriore sviluppo della disciplina ecclesiastica. Questo dà la possibilità di ribattere un'obbiezione che si potrebbe muovere alla tesi della paternità evagriana del *de virginitate*. Questa tesi è in verità raccomandata a parallelismi veramente persuasivi. Nella sua esplorazione dei rapporti e delle affinità spirituali fra il trattatello pseudo-atanasiano e il mondo ideale degli asceti egiziani, il von der Goltz non aveva mancato di segnalarli (51). Ma lo stato della pubblicazione degli scritti evagriani nel momento in cui egli compiva la sua indagine non consentiva di

ab invicem separari. Sic in sanctificando calicem Domini, afferri aqua sola non potest: quomodo nec vinum solum potest. Nam si vinum tantum quis afferat, sanguis Christi incipit esse sine nobis; si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. Quando autem utrumque miscetur et adunatione confusa sibi invicem copulantur, tunc sacramentum spirituale et coeleste perficitur. Nisi in sacrificiis matutinis hoc quis veretur, ne per saporem vini redoleat sanguinem Christi. Sic ergo incipit et a passione Christi in persecutionibus fraternitas retardari, dum in oblationibus discit de sangune eius et cruore confundi. Porro autem Dominus in Evangelio dicit: qui confusus me fuerit, confundetur eum Filius Hominis. Et apostolus quoque loquitur dicens: si hominibus placerem, Christi servus non essem. Quomodo antem possumus propter Christum sanguinem fundere, qui sanguinem Christi erubescimus bibere? An illa tibi aliquis contemplatione blanditur, quod etsi mane aqua sola afferi videtur, tamen cum ad coenandum venimus, mixtum calicem offerimus. Sed cum coenamus, ad convivium nostrum plebem convocare non possumus, ut sacramenti veritatem, fraternitate omni praesente, celebremus. At enim non mane, sed post coenam mixtum calicem obtulit Dominus. Numquid Dominicum post coenam celebrare debemus? Ut sic mixtum calicem frequentandis Dominicis offeramus? Christum offerre oportebat circa vesperam diei, ut hora ipsa sacrificii ostenderet occasum et vesperam mundi. Nos autem resurrectionem Domini mane celebramus. Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim Domini sacrificium quod offerimus, nihil aliud quam quod ille fecit, facere debemus » (*Ep.* 63, Ed. Hartel).

(51) *Op. cit.*, p. 65 e ss.

esaurire le possibilità dei confronti. E il von der Goltz si limitava ad affermare che le coincidenze del *lógos* con le *sententiae* evagriane ai monaci e alle vergini potevano attribuirsi alle interferenze di una tradizione orale, tramandata fedelmente attraverso i circoli dell'organizzazione ascetica egiziana del quarto secolo. In realtà, le scambievoli affinità (52) del *lógos sòterías* con le *sententiae* evagriane si rivelano, sui testi originali (53), troppo profonde e troppo prolisse perchè sia lecito pensare ad una trasmissione e ad una incorporazione spontanea di motivi comuni di una tradizione orale. La tesi della dipendenza letteraria ci sembra si imponga. E poichè non è lecito supporre la derivazione del *lógos sòterís* dallo scritto evagriano, è lecito pertanto arguire che i due scritti possano attribuirsi al medesimo autore che, dopo aver cercato nella solitudine dell'eremitismo egiziano il riposo alla sua anima tormentata, si costituì maestro di perfezione e introdusse nella concezione e nella prassi della vita cristiana i motivi fondamentali dell'ascesi origeniana.

Naturalmente il *lógos* pseudo-atanasiano dovette essere stato composto da Evagrio in un momento in cui le sue dottrine ascetiche non avevano ancora toccato il grado di raffinamento gnostico cui mostrano di essere pervenute nel *monachós* e nella *gnòsticós* e tradivano più schiettamente i loro addentellati con l'ascesi anatolica,

---

(52) Le ho tutte registrate nel mio articolo sopra citato.

(53) Il Gressmann, incoraggiato dal von Schubert ad occuparsi di Evagrio, aveva già esplorato fin dal 1903 le biblioteche di Londra del Vaticano e dell'Athos alla ricerca di scritti evagriani. Egli prendeva occasione dalla pubblicazione del Frankenberg per trascegliere dal materiale delle proprie note e delle proprie trascrizioni il testo greco originale delle due serie di aforismi, già da lui ritrovato in parecchi codici vaticani e dei conventi dell'Athos.

con la quale Evagrio deve essere venuto primieramente in contatto. Qui anzi la ragione per cui sarebbe scomparso nella *paraínesis* ogni accenno a quelle *sunáxeis* che compaiono nel *de virginitate*. Il sinodo di Gangra condannava (54), col suo canone sesto, simili pratiche liturgiche. Ora si potrebbe pensare appunto che il *lógos* pseudo-atanasiano si ricongiunga alle correnti eustaziane attraverso il diacono nato nell'Elenoponto, il quale era venuto formando la propria educazione religiosa nel periodo stesso di tempo in cui Eustazio di Sebaste diffondeva dalla piccola Armenia il fascino della sua propaganda ascetico-mistica, nutrita di spirito antiecclesiastico e di aspirazioni sociali innovatrici. In un primo momento della sua vocazione ascetica Evagrio può aver inculcato (*lógos sòterías*) le consuetudini liturgiche care agli eustaziani, che invece in un ulteriore momento, giunto alla piena maturità della sua esperienza ascetica, elimina senz'altro dai suoi ammonimenti alle vergini.

Ormai l'ascetismo cristiano era spinto verso le manifestazioni più rigide e più eccentriche (55).

La *Historia Lausiaca* si diffonde (c. 18) nel raccontare le asprezze raccapriccianti di Macario l'alessandrino. Costui si propose una volta di rimanere per cinque giorni

(54) E' nota la controversia che dai tempi del Baronio si è svolta sulla data di questo sinodo. Sebbene patrocinata dal Tillemont, dal Gwatkin e nuovamente dal Loofs nella sua monografia su Eustasio sebasteno (*Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius Briefe*. Halle, 1898), non credo che la data suggerita da Sozomeno (*H. E.*, III, 14), il 340, debba preferirsi a quella additata da Socrate (*H. E.*, II, 43), in un anno indeterminato dopo il 360, che potrebbe essere il 365.

(55) Recentemente il Melcher ha cercato di impinguare l'eredità ascetica di Evagrio, attribuendo a lui la paternità della lettera ottava di San Basilio (*Der 8 Brief des hl. Basilius, ein Werk des Evagrius Pontikus*. Münster, 1920).

continui con la mente esclusivamente concentrata in Dio. Chiuse pertanto la cella e dalla seconda ora del giorno si tenne ritto in piedi, comandando al proprio spirito « di non scendere giammai, nè pure per un istante, dal cielo, dove sono gli angeli, gli arcangeli, le potenze dell' universo e il Dio stesso di tutte le cose. Avendo trascorso così due notti e due giorni, suscitò tale ira nel demonio », che questo pensò bene di dar fuoco a tutto quello che era nella cella. Colto da paura, Macario, al terzo giorno, rinuncia a continuare, e allora si ripiega nella contemplazione del mondo, per non inorgoglire della prova superata. L'importanza di questo e dei racconti simili di cui si intesse la *Historia Lausiaca* non è certamente nei particolari, in sè, tutti, senza dubbio, più o meno fantastici e più o meno leggendari, bensì nell'atteggiamento spirituale e nell'ideale che sono alla loro base e che tradiscono la mentalità ormai radicata nelle correnti dell'ascetismo cristiano (56).

Ormai l'ascetismo organizzato non era più fenomeno tipicamente egiziano. Aveva sciamato fuori della sua terra d'origine e, rispondendo a condizioni sociali ormai comuni a tutto l'Impero, dovunque trovava modo di attecchire e di prosperare. La leggenda gerominiana fa di Malco e di Ilarione i fondatori del monachismo siro-palestinese. Non c'è da fare molto a fidanza con queste sue biografie monastiche, che sono dei magnifici saggi di letteratura romanzesca agiografica. Più attendibile la testimonianza di Sozomeno, che ci descrive il ramingare dei

(56) La *Historia Lausiaca* menziona (c. 18) un altro Macario, chiamato l'egiziano per distinguerlo dal primo, di cui possediamo (*P. G.*, XXXIV, c. 469) cinquanta omelie, di dubbia autenticità; saggio di mistica cristiana degno di molta considerazione.

boscoí, monaci girovaghi, che empiono di precarietà e di disordine le campagne palestinesi.

In Anatolia, l'ascetismo trovava il suo predicatore, religiosamente ambiguo, in Eustazio di Sebaste, e il suo disciplinatore di genio in Basilio di Cesarea (57). Nato in Cappadocai, Basilio aveva studiato in Atene, dove aveva avuto amico inseparabile Gregorio di Nazianzo e compagno di studio Giuliano l'Apostata. Scrittore fecondissimo, Basilio ha lasciato, fra gli altri, un fascio di docici scritti relativi al monachismo (58). Si iniziano con un *prólogos*, nel quale l'autore riprende il motivo caro all'apologetica entusiastica di Tertulliano (59): il cittadino del mondo è milite del mondo e schiavo del suo sovrano, mentre il cristiano deve essere esclusivamente il milite di Cristo, che recide ogni rapporto con la famiglia, con la società, con lo Stato. Il secondo scritto è un *Sermone ascetico ed esortazione alla rinuncia e al perfezionamento spirituale*, nel quale è celebrato il principio fondamentale dell'ascesi, la dottrina cioè della rinuncia, come mezzo infallibile per il raggiungimento della perfezione. Il terzo scritto: *L'ascesi, o come il monaco deve educarsi*, espone le particolari cure che il monaco deve consacrare alla propria anima. Questo trattato raggiunse una considerevole diffusione in Occidente, attraverso versioni latine che anche san Benedetto conobbe e utilizzò nella stilizzazione della propria Regola. Seguono due sermoni intorno alla fede e intorno al giudizio di Dio. Quindi

(57) Su Basilio, oltre la vasta biografia dell'Allard, v. in rapporto al nostro argomento, K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum* e W. K. Clarke Lowther, *Basil the Great*. A Study in Monasticism. Cambdrige, 1913.

(58) Sono compresi sotto la denominazione di Ascetici (*P. G.*, XXXI, 619-1428).

(59) Specialmente nel *de corona militis*.

regole morali (*óroi*) *desunte* dal Nuovo Testamento. Vanno poi comunemente compresi i *Discorsi ascetici* cui seguono, al nono posto, cinquantacinque regole più ampie (*Regulae fusius disputatae*) e, al decimo, trecento tredici regole brevi, sotto forma di domande e di risposte, suggerite da problemi pratici. Chiudono la serie i due trattati: *Pene* e *Costituzioni ascetiche*.

Le regole di san Basilio, il cui testo attuale non potrebbe asserirsi sia stato immune da rimaneggiamenti e da aggiunte, hanno rappresentato un codice completo di vita monastica. Costantemente ispirate a precetti evangelici, sono avvivate da uno spirito di longanime mitezza. Sopprimono ogni pena corporale: fanno leva sulla disciplina del lavoro e sul dovere dell'obbedienza al capo riconosciuto della comunità. Insistono energicamente sull'obbligo della ospitalità, facendo appello a due ragioni: se la vita monastica è già simpatica all'ospite, questi l'abbraccia; se invece la riguarda con prevenzioni, queste cadranno disarmate. Un vecchio frammento basiliano, conservato in una versione latina, tratteggia eloquentemente lo spirito dell'istituzione: « stai bene attento, o monaco, a non peccare, onde tu non provochi ad ira quel Dio che dimora con te e non lo allontani dall'anima tua. Il monaco deve menare una vita povera, trasandato nel corpo, estraneo ad ogni ricercatezza, sommesso nella voce, parco nelle parole, fra i saggi sempre ascoltatore, fra gli uguali sempre ridondante di carità; fra i minori di sè sempre ricco di consigli, lontano dagli individui malvagi, carnali, curiosi, intento a comprendere più che a parlare. Tardo al riso. Sensibile al pudore. Obbediente, laborioso. Intento a meditare il destino, lieto nella speranza, ininterrottamente nella preghiera. Sempre tributante gra-

zia a Dio, forte nelle prove, umile con tutti, rifuggente da ogni ostentazione di vanagloria ». Ma quelle concezioni pessimistiche manichee, che avevano latentemente esercitato la loro azione nella costituzione del monachismo egiziano, si facevano sentire anche in Anatolia attraverso la propaganda di quell'Eustazio di Sebaste, che era stato grande amico di Basilio e che il sinodo di Gangra colpiva duramente.

CONCLUSIONE

Il fenomeno dell'ascetismo anacoretico e cenobitico appare come una delle conseguenze più rilevanti e più caratteristiche del riconoscimento giuridico del cristianesimo e della trasformazione religiosa dell'Impero Romano, per opera di Costantino e dei suoi immediati successori. Ma non è possibile lusingarsi di comprendere nei suoi coefficienti e nei suoi reali valori l'ascetismo organizzato del quarto secolo, senza risalire alle manifestazioni ascetiche, così profane come cristiane, nell'epoca precostantiniana, e senza risolvere il problema preliminare dei rapporti fra esperienza cristiana e idealità ascetica.

Sulle orme pertanto di tutti i moderni studiosi dell'ascetismo, noi siamo saliti ad esplorare le prime manifestazioni di organismi ascetici nelle tradizioni religiose precristiane, ma contigue al cristianesimo, e nelle correnti filosofiche dell'epoca ellenistica. Dal Serapeo di Menfi alla comunità dei terapeuti alle porte di Alessandria; dagli spunti ascetici dello stoicismo, del neopitagorismo e del neoplatonismo, alle forme di vita dell'essenismo, noi abbiamo passato in rassegna le principali orientazioni spirituali che al declinare del mondo antico professavano concordemente l'ideale della rinuncia al mondo sensibile e politico, con tutti i suoi valori e le sue preoccupazioni, per il conseguimento di una più intensa vita spirituale

e per l'esercizio di una più alta virtù, nella contemplazione del divino. Una rassegna di questo genere doveva condurci necessariamente al problema che dall'epoca della Riforma non ha cessato di preoccupare le polemiche confessionali: il cristianesimo è esso stesso ascetico nei suoi elementi costitutivi o non più tosto l'ascetismo rappresenta nella tradizione cristiana una corrente avventizia, derivatale da movimenti e da attitudini spirituali extracristiane? Indagato da un punto di vista strettamente storico simile problema non consente che una soluzione. Questa. Il vocabolo come il concetto dell'ascesi, considerata come un autoprocesso di allenamento e di purificazione interiore, con l'implicita nozione di un dualismo antropologico superabile solo attraverso una serie laboriosa di sforzi e di rinnegamenti, sono estranei all'orizzonte delle esperienze neotestamentarie. La « metanoia » evangelica, come l'« anacainosis » paolina si realizzano in un istante e non sono affatto il risultato di un lento e penoso tirocinio. La grazia dello Spirito le genera subitamente nello spirito del credente. Ma d'altro canto la subitanea trasfigurazione di chi si avvicina alla buona novella del Regno implica ed integra tutte quelle rinunce che nell'ascetismo delle scuole filosofiche appaiono come il compito inevitabile di chi aspiri ad affrancarsi dai vincoli onerosi della materia. Però in virtù di un vero paradosso psicologico le rinunce imposte dall'ascesi filosofica conducono all'annullamento di ogni vita emozionale, alla impassibilità olimpica, mentre le rinunce chieste dal messaggio evangelico non fanno che aguzzare e moltiplicare le capacità della gioia. Finchè il cristianesimo aveva rappresentato una professione religiosa in rotta con le autorità terrene, una divisa quindi che esponeva al ludi-

brio e alla morte, il programma di rinuncia che era alla base dei suoi ideali e della sua concezione cosmico-etica non aveva avuto motivo di tradursi in particolari fogge di vita. Ma quando la società cristiana, lusingata dal favore di Cesare, venne a patto con l'organizzazione politica, e si allontanò dalla purezza ideale delle sue origini, era storicamente fatale che al precetto della *metánoia* interiore subentrasse quello della *apotagé*, e che, sui margini della Chiesa ufficiale, venissero a costituirsi, ricettacolo del suo più puro entusiasmo, le organizzazioni degli asceti. Alle quali avevano preparato la via quelle concezioni della antropologia e della mistica alessandrina di Clemente e di Origene, nelle quali il meglio dello spiritualismo ellenistico si era fuso con le prime interpretazioni gnostiche del messaggio cristiano. Sicchè può dirsi che l'organizzazione ascetica del quarto secolo cristiano rappresenta l'epilogo e lo sbocco di una lenta elaborazione spirituale e sociale, cui il momento storico offrì il modo di concretarsi in un tipo etico, che è divenuto essenziale allo sviluppo e alla economia della vita cristiana nella storia.

Ogni reviviscenza carismatica nel cristianesimo è stata da allora il tentativo più o meno riuscito di risuscitare la esperienza immediata della *métanoia* al posto della disciplina dell'*áscèsis*.

Il monachismo, il vero monachismo, è stato da allora il mezzo di segnalazione e di registrazione dell'entusiasmo evangelico nella chiesa.

INDICE

Prefazione . . . . *Pag.* 5

I. — Le origini extra-cristiane del'ascetismo organizzato » 8

II. — L'ascesi neotestamentaria e subapostolica . . » 62

III. — Le tradizioni ascetiche cristiane nel secondo secolo » 89

IV. — Origene e Metodio di Olimpo . . . . . . » 129

V. — La crisi religiosa del IV secolo e la genesi del grande cenobitismo cristiano . . . . . » ~~140~~

Lire 18

Buonaiuti
Origini dell'ascetismo Cristiano

#18

P Capizzi # 24

RMGrant
RMGrant
J Sedlar
5327 University

Interlibrary Loan

Catholic Univ.
9-15-88 Oklahoma St. U.

JLL




THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY
11 564 879